

ПУТЬ

ОРГАНЪ РУССКОЙ
РЕЛИГИОЗНОЙ МЫСЛИ.

подъ редакціей Н. А. БЕРДЯЕВА,
при участіи Б. П. ВЫШЕСЛАВЦЕВА.

Въ предшествоющихъ книжкахъ «Пути» были напечатаны статьи слѣдующихъ авторовъ: Н. Н. Алексѣева, П. Ф. Андерсона, Н. С. Арсеньева, М. Артемьева, П. Аршанбо (Франція), Н. Афанасьева, С. С. Безобразова, Е. Беленсонъ, Н. А. Бердяева, П. Бицилли, Н. Бубнова, прот. С. Булгакова, Р. Вальтера, Б. П. Вышеславцева, Франка Гавена (Америка), М. Георгиевскаго, Н. Н. Глубоковского, И. Гофштеттера, В. Гриневицъ, Л. А. Зандера, В. А. Зандеръ, Н. Зернова, В. В. Звѣнковскаго, свящ. А. Ельчанинова, П. К. Иванова, Ю. Иваска, В. Н. Ильина, А. Карпова, Л. П. Карсавина, А. Карташева, Н. А. Клепинина, С. Кавертца (Америка), К. Керна (Англія), Л. Козловскаго (†) (Польша), Г. Г. Кульмана, Т. Ц. Ку (Китай), М. Курдюмова, А. Лазарева, И. Лаговскаго, Ф. Лива (Базель), Н. О. Лосскаго, Ж. Маритена (Франція), Я. Меньшикова, П. И. Новгородцева (†), прот. Налимова (†), С. Олларда (Англія), А. Погодина, Р. Плетнева, А. М. Ремизова, Д. Ременко, Русскаго Инока (Россия), Ю. Сазоновой, графа А. Салтыкова, Н. Сарафанова, Е. Скобцовой, И. Смолича, В. Сперанскаго, О. А. Степуна, И. Стратонова, В. Сеземана, П. Тиллиха (Германія), Н. Тимашева, С. Троицкаго, кн. Г. Н. Трубецкаго (†), Н. Тургеневой, Н. О. Феодорова (†), Г. П. Федотова, свящ. Г. В. Флоровскаго, С. Л. Франка, прот. С. Четверикова, Д. Чижевскаго, В. Эккерсдорфа, Г. Эренберга (Германія), свящ. Г. Цеврикова, Л. Шестова, кн. Д. Шаховскаго (иеромонаха Іоанна), аббата Августина Якувизіака (Франція).

— Адресъ редакціи и конторы: —
10, BD. MONTPARNASSE, PARIS (XV).

Цѣна 34-го номера: долл. 0,60.

Подписная цѣна — въ годъ долл. 2,25 (6 книгъ). Подписка принимается въ конторѣ журнала.

№ 35.

СЕНТЯБРЬ 1932

№ 35.

ОГЛАВЛЕНИЕ :

стр.

1. Г. П. Федотовъ. — О Св. Духѣ въ природѣ и въ культурѣ	3
2. А. Лазаревъ. — Философская судьба Вильяма Джемса.....	20
3. Н. А. Бердяевъ. — Духовное состояніе современнаго міра	56
4. Н. Арсеньевъ. — Современное англиканское богословіе ...	69
5. С. Франкъ. — Гете и проблема духовной культуры	83
6. Новыя книги: Н. Бубновъ. — Kurt Leese. Die Krisis und Wende des christlichen Geists; св. Г. Флоровскій. — Paul Schutz. Zwischen Nil und Kaukasus; Saculare Religion; Н. А. Бердяевъ. — Garrigou-Lagrange. La Providence	91
Приложеніе: И. Лаговскій. — КОЛЛЕКТИВИЗАЦІЯ И РЕЛИГІЯ.	

О СВ. ДУХЪ ВЪ ПРИРОДѢ И КУЛЬТУРѢ.

Чрезвычайно трудно раздѣлить дѣйствія въ мірѣ лицъ Пресвятой Троицы, наименовать незримую и таинственную Божественную Силу раздѣльно именемъ Отца, Сына и Святого Духа. Въ Церкви, въ исторіи искупленія человѣческаго рода святыя Имена отчасти проясняются для насъ. Въ этомъ проясненіи и состояла работа христіанскаго богословія. Но и для богословія, но и въ экономіи Церкви Духъ Святый остается самой таинственной вѣщью. Богословы согласны въ томъ, что природа и дѣйствіе Св. Духа являются для насъ сокровенными, едва именуемыми. Что же сказать о природѣ и культурѣ, которыя вообще стоятъ внѣ круга зрѣнія теологовъ? Здѣсь возможны только гаданія, только предчувствія. Но въ порядкѣ гаданій и непритязательныхъ мыслей да будетъ простительно взять слово и не теологу.

Прежде всего можно и должно установить, что Духъ Святый дѣйствуетъ въ мірѣ и за предѣлами Церкви; что, если всего яснѣе и могущественнѣе дѣйствіе Его проявляется въ таинственной жизни Церкви и въ духовной жизни святыхъ, то нѣтъ и не можетъ быть мѣста чуждаго Его дыханію. «Камо пойду отъ Духа Твоего и отъ лица Твоего

камо бѣжу? Аще възду на небо, тамо еси, аще сниду во адъ, тамо еси. Аще възму крилѣ моя рано и вселюся въ послѣднихъ моря, и тамо бо рука Твоя наставитъ мя и удержитъ мя десница Твоя» (Псал. 138, 7-10). Не случайно этотъ гимнъ Божественному вездѣсущію начинается съ имени Духа. И всѣ мы знаемъ и повторяемъ: «Духъ дышитъ, гдѣ хочеть», «Гдѣ Духъ Господень, тамъ свобода», отрицая, вслѣдъ за Церковью, возможность нормативнаго, закономѣрнаго, каноническаго ограниченія Его силы, хотя въ церковной экономіи Его даровъ дѣйствуетъ норма, законъ и канонъ. Въ какой-то мѣрѣ дѣйствіе Духа Святого въ мірѣ мыслится нами болѣе объемлющимъ, чѣмъ дѣйствіе Сына Божія, какъ Икупителя, хотя не какъ Божественнаго Логоса. Спасеніе внѣ Церкви, невозможное по законамъ экклесіологіи, допускается нами въ свободѣ пневматологіи. Духъ Святой говоритъ устами языческаго пророка Валаама и даже его ослицы.

Внѣ Церкви дѣйствіе Св. Духа раскрывается въ мірѣ природы и въ мірѣ культуры. Гдѣ же и въ чемъ преимущественно передъ Отчей силой Творца и разумомъ Сына? Въ этихъ не лишенныхъ опасности поискахъ мы исходимъ изъ единственно надежныхъ догматическихъ символовъ: Церковь открываетъ намъ Духа Святого, какъ «животворящаго» и «глаголющаго пророки». Съ этимъ согласны всѣ явленные въ Св. Писаніи пневматофаніи. Въ этомъ направленіи — къ Духу, источнику жизни и вдохновенія, мы и направимъ свои поиски.

Въ тварномъ мірѣ, согласно этимъ символамъ, Св. Духъ проявляется прежде всего въ живой природѣ, съ ея хотя бы ограниченной свободой. Эта свобода дана въ элементарной спонтанности движенія. Въ неорганическомъ мірѣ царствуетъ законъ. Въ астрономическихъ пространствахъ, какъ и въ царствѣ кристалловъ, отпечатлѣвается

разумность Логоса, математически идеальная основа міра. Но въ мірѣ органическомъ дано мѣсто непредвидѣнному, прерывистому, тому, что было названо «творческимъ порывомъ». Что стоитъ въ Божественномъ мірѣ за этимъ творческимъ порывомъ Бергсона? «Святымъ Духомъ всяка душа живится», -- поется въ одномъ изъ гимновъ Восточной Церкви. Въ свѣтѣ общей символики Св. Духа (образъ голубиный) не будетъ слишкомъ дерзновеннымъ усматривать животворящую силу Св. Духа не только въ человѣческой, но и въ животной, и въ растительной и, можетъ-быть, вообще въ космической, въ міровой душѣ.

Но и «мертвая» природа является живой для религіознаго и для художественнаго зрѣнія. Въ ней порядокъ и строй не окончательно сковаль свободу. Есть стихіи, свободныя по преимуществу — и въ своей свободѣ грозныя для человѣка. Замѣчательно, что явленія Св. Духа нерѣдко связаны съ бурнымъ дѣйствіемъ именно этихъ стихій: вѣтра и огня. «И внезапно сдѣлался шумъ съ неба, какъ бы отъ внезапно несущагося сильнаго вѣтра... И явились раздѣляющіеся языки, какъ бы огненные» (Дѣ. 2, 2-3). Самое имя духа въ разныхъ языкахъ означаетъ прежде всего дуновеніе, воздухъ вѣтеръ (*pneuma, spiritus*). Огонь настолько символиченъ Св. Духу, что само крещеніе Христово есть крещеніе «духомъ Святымъ и огнемъ». Въ этомъ стихійномъ одѣяніи Св. Духу соприродны и ангелы: «Творяй ангелы своя духи (т. е. вѣтры) и слуги своя пламень огненный» (Пс. 103, 4. Евр. 1, 7). Въ огнѣ и бурѣ открывается человѣку не только мощь разгнѣваннаго Божества, но и вдохновляющая сила Божія, исполняющая его трепетомъ и восторгомъ. Израильтяне трепещутъ вокругъ опоясаннаго молніями Синая, но пророки — въ огнѣ и грозѣ слышатъ голосъ Божій. Ілія, вознесшійся на огненной колесницѣ, въ представленіи русска-

го народа остался громовникомъ, громовержцемъ. Даже вода оказывается тѣснѣе земли связанной съ силой Св. Духа. Не начинается ли Библія съ этихъ словъ: «И Духъ Божій носился надъ водою» (Бы. 1, 2). Вода кажется противоположной огню въ холодѣ и влажности, но въ стихійной мощи своей океанъ созвученъ грозѣ и вѣтру, какъ они неподвластный формѣ. Въ воду крещенія нисходитъ огонь Св. Духа.

Зато земля, косная и неподвижная, покорившаяся человѣку, кажется наиболѣе далекой теофаніямъ Св. Духа. Но она — материнское лоно, родная человѣку, мать, какъ зовутъ ее почти всѣ народы. Человѣческая жизнь лишь на землѣ возможна и лишь ея дарами. Тѣ, другія стихіи, смертельны для человѣка. Почему же въ нихъ проявляется Духъ Святой? Здѣсь открывается безграничное поле для размышлений. Наше смущеніе возрастаетъ, когда мы отдаемъ себѣ отчетъ въ томъ, что голосъ стихій враждебенъ личному началу, что хаосъ, прорывающійся въ нихъ, грозитъ растворить, утопить личность въ безликомъ. Христіанство есть религія личности, въ немъ личность высвобождается отъ темной власти стихій въ аскезѣ, жертвѣ и личной, зрячей, избирающей любви.

Что означаетъ символъ голубя, въ которомъ Духъ Святой нисходитъ на Сына Божія? Историки религій указываютъ на то, что голубь — священная птица Астарты и Афродиты, присоединяя къ этому, что у евреевъ Духъ — Ruah — имя женское. Наше смущеніе возрастаетъ. Но, вѣдь, полъ есть принципъ органической жизни, и въ немъ сильнѣе всего проявляется стихійное начало жизни. Такъ символъ голубя вяжется съ символомъ вѣтра и огня, увеличивая для насъ грозную таинственность явленій Св. Духа.

Въ стихійномъ мірѣ, и въ самой грозной для

насъ стихіи пола, таится смертельная опасность для личности. Но въ нихъ же источникъ органической жизни, съ которой плотью своей навѣки связана личность, безъ которой она невозможна. Эта антиномичность указываетъ на глубокой распадъ въ міровой жизни, внесенный въ нее грѣхъ-падениемъ. Черезъ грѣхъ смерть вошла въ міръ, въ самые источники жизни. Гдѣ сильнѣе всего напряженіе жизни, тамъ ближе всего и смерть: въ бурѣ, въ огнѣ и въ любви. Раствореніе личности въ стихіи есть ея духовная смерть. То, что смерть эта предваряется бурнымъ напряженіемъ силы, восторгомъ и чувствомъ освобожденія, указываетъ на изначальную божественную силу жизни, которая сохраняетъ слѣды своей божественности и въ распадѣ и въ тлѣнѣ стихій. Стихи смертельныя для человѣка остаются прекраснѣйшей ризой Божества.

Не въ землѣ, безвредной, даже благотѣльной и покорной человѣку стихіи, но въ разрушительныхъ и прекрасныхъ силахъ огня и вѣтра Духъ Божій говоритъ человѣку: успокоенные и смягченные, вѣтеръ и огонь, воздухъ и тепло — источники жизни и плодородія самой земли. Однако, въ самоотдачѣ стихіямъ, пусть духоноснымъ, таится огромная опасность для человѣка. Изъ источника жизни и вдохновенія онъ пьетъ для себя чашу грѣха и смерти.

Ветхій Завѣтъ закрылъ отъ Израиля эту опасность, наложивъ запретъ на грозную красоту міра. Заключение съ народомъ Божиимъ личный завѣтъ далъ ему въ законѣ дисциплинирующую школу личности. Но въ язычествѣ повсюду человечество служитъ стихіямъ, черезъ нихъ приобщаясь къ божественнымъ источникамъ жизни. Плѣнъ и рабство личности являются расплатой за этотъ опасный путь богопознанія.

Однако мы можемъ теперь признать спокойно,

что язычество имѣло свое боговѣдѣніе (а не только демоновѣдѣніе), ибо отцы Церкви ввели его прозрѣнія въ догматику христіанства. Язычество же, а не Израиль строить культуру и прозрѣваетъ ея религіозный смыслъ.

Можемъ ли мы признать основную правду эллинскаго міа о священномъ происхожденіи культуры? Думается, можемъ, если серьезно примемъ слова Христа: «Безъ меня не можете творить ничего». Ничего, т. е. ничего цѣннаго, конечно. Это исключаетъ возможность и демоническаго происхожденія прекрасныхъ вещей, и ограничиваетъ мысль о только человѣческомъ характерѣ культуры. Да, культура по преимуществу дѣло человѣка — человѣка, поставленнаго между Богомъ и космосомъ, — по Богомъ вдохновленнаго на творчество.

Есть два извѣчныхъ начала въ культурѣ: трудъ и вдохновеніе. Культура въ латинскомъ смыслѣ слова двойственна: *Cultura agri* и *cultura Dei*. Какъ трудъ, культура уходитъ въ землю, родственна ея смиренной, черной глубинѣ. Какъ трудъ, она немислима безъ орудій и безъ разсудочнаго знанія, на этомъ пути возвышаясь до науки и до ея небесныхъ корней — въ мірѣ Логоса. Какъ вдохновеніе, культура возникаетъ впервые въ искусствѣ — въ хорѣхъ, т.-е. пѣснѣ и пляскѣ, неразрывно связанныхъ съ молитвой и культомъ. Древніе были исполнены вѣрой въ божественный характеръ художественнаго вдохновенія. Поэзія — священное безуміе, *mania*, поэтъ — пророкъ. *Vates* означаетъ и то и другое. Даже Аристотель называетъ поэта *entheos* — одержимый Богомъ. Въ этомъ древніе не ошибались.

Философствуя о греческой культурѣ, Ницше обозначилъ два ея противоборствующие и связанные начала именами Аполлона и Діониса. Не желая уступить демонамъ ни аполлоническаго Со-

крата ни діонисическаго Эсхила, мы, христіане, можемъ дать истинныя имена божественнымъ силамъ, дѣйствовавшимъ, и по апостолу Павлу, въ дохристіанской культурѣ. Это имена Логоса и Духа. Одно знаменуетъ порядокъ, стройность, гармонію, другое — вдохновеніе, восторгъ, творческій порывъ. Оба начала неизбѣжно присутствуютъ во всякомъ дѣлѣ культуры. И ремесло и труды земледѣльца не возможны безъ нѣкоторой творческой радости. Научное познаніе немыслимо безъ интуиціи, безъ творческаго созерцанія. И созданіе поэта или музыканта предполагаетъ суровый трудъ, отливающій вдохновеніе въ строгія формы искусства. Но начало Духа преобладаетъ въ художественномъ творествѣ, какъ начало Логоса — въ научномъ познаніи.

Муза есть то псевдонимическое имя, подѣ которымъ древніе поэты призывали вдохновляющую благодать невѣдомаго имъ Св. Духа (Ruah). Поэты (vates), какъ, можетъ-быть, и сивиллы Аполлона, получали пророчества, подобно Валааму, отъ Духа «глаголющаго пророки». Не отъ Вельзевула же пророчествовалъ Виргилій о рожденіи божественнаго младенца?

Но всѣ опасности, которыя скрывались въ природныхъ стихіяхъ, съ особой силой встаютъ въ духоносныхъ, энтузіастическихъ сферахъ культуры. Даже самая связь съ міромъ природы здѣсь глубже, неразрывнѣе, чѣмъ въ болѣе холодныхъ и суровыхъ сферахъ Логоса. Буйство природныхъ стихій, особенно буйство пола въ человѣкѣ вдохновляетъ художника. Онъ самый беззащитный изъ дѣтей міра передъ напоромъ стихій. По отношенію къ нимъ онъ весь слухъ, весь порывъ. Оковы долга и закона безсильны надъ нимъ. Вотъ почему пѣсни поэта часто оказываются пѣснями грѣха, а личная судьба его — трагедіей. Быть растерзаннымъ стихіями — участь столькихъ поэтовъ.

Но въ стихійныхъ силахъ души дѣйствуютъ не безличныя потоки: демоны прорываются сквозь нихъ и искажаютъ священные источники вдохновенія. Искусство часто оказывается демоническимъ, но это не лишаетъ его божественнаго происхожденія. Діаволь — актеръ, стремящійся подражать Богу. Лишенный творчества, онъ надѣваетъ творческія личины. Всего лучше онъ вѣдряется въ подлинное, т.-е. божественное творчество, чтобы мутными примѣсями возмутить чистыя воды. Музой является только Св. Духъ, но гарпіи похищаютъ и оскверняютъ божественную пищу.

Платонъ, въ отчаяніи отъ своеволія поэтовъ, которыхъ самъ же признаетъ божественными, мечталъ изгнать ихъ изъ своей республики. Сколько христіанъ въ глубинѣ души хотѣли бы подражать ему! Но культура безъ поэтовъ, какъ церковь безъ пророковъ и мистиковъ, была бы нерождающей пустыней. Съ отмираніемъ творческаго созерцанія, засохло бы и зеленѣющее дерево науки. Безъ откровенія національной идеи въ красотѣ, родина сузилась бы въ государство, общественная жизнь — въ цѣпи юридическихъ нормъ и рабское ярмо труда. Семья засохла бы безъ любви. Жизнь прекратилась бы безъ Животворящаго. Очаги потухли бы съ угасаніемъ огня. Опасность охлажденія и омертвенія носится надъ всякой обездушенной культурой. Съ особенной остротой она ощущается въ такое время, когда христіанская схоластика безсильно встрѣчается съ язычествомъ, уже потерявшимъ боговъ.

Лишь въ христіанствѣ намъ даны и неистощимые источники Св. Духа, и вмѣстѣ съ тѣмъ возможность храненія ихъ чистоты. Повидимому, для язычества рабствованіе стихіямъ неизбѣжно. Его духовность съ необходимостью закона падшаго міра вырождается въ оргіюность. Усилія орфики и

Платона вернуть Діонису, Эросу ихъ чистую божественную жизнь, были обречены на безсиліе.

Но между оргійностью языческой духовности и духовностью христіанской стоитъ крестъ. На этомъ крестѣ распята человѣческая природа въ ея божественномъ Первообразѣ. Язвы Господа дѣлають для созерцающаго ихъ невозможными безвольное и сладостное погруженіе въ стихійную жизнь. Крестъ перерѣзываетъ потокъ естественнаго быванія. Его гвозди пронзають и наше тѣло и нашу душу, умерщвляя ихъ грѣшныя движенія. Но распятый Господь посылаетъ ученикамъ Утѣшителя. То, что это именно Онъ посылаетъ Его имъ («Утѣшитель, его же Азъ послю вамъ отъ Отца», Іо. 15, 26) какъ бы низводитъ Его съ Креста, проводитъ огонь и вѣтеръ Духа сквозь Крестъ. Сораспавшіеся Христу, апостолы могутъ уже безвредно опьяняться восторгомъ Духошествія. Для внѣшнихъ они кажутся пьяными въ радости и безумными въ глоссолатіи. Внѣшніе признаки Св. Духа, какъ и въ языческомъ мірѣ, стихійны и экстатичны. Но стихіи міра сего навсегда умерли для тѣхъ, кто «носитъ въ тѣлѣ своемъ язвы Господа». Этотъ путь къ дарамъ Св. Духа указываетъ Петръ въ день Пятидесятницы. «Покайтесь и да крестится каждый изъ васъ, и получите дары Св. Духа». (Д. П. 38). Крещеніе есть символъ смерти для міра стихій и воскресенія для Христа. Вмѣстѣ съ тѣмъ крещеніе есть входженіе въ Церковь — божественный организмъ, весь созидаемый изъ дѣйствующихъ въ ней силъ и энергій Св. Духа. *Criterium Crucis* и *criterium Ecclesiae* даны намъ для распознаванія Св. Духа, для блюденія чистоты его даровъ. Я не буду говорить здѣсь о дѣйствіяхъ Св. Духа въ сакраментальной жизни Церкви и въ живой святости. Я долженъ поставить проблему дѣйствія Св. Духа въ культурѣ, уже христіанской.

Отмѣняется ли культура въ Новомъ Завѣтѣ?

Вотъ вопросъ, на который отвѣты въ наше время уже колеблются. Въ полнотѣ Царствія Божія нѣтъ мѣста культурѣ. Остается чистая жизнь въ Святомъ Духѣ: нѣтъ культуры тамъ, гдѣ изъ двухъ ея элементовъ исчезаетъ трудъ, проклятіе грѣхопаденія. Но если трудъ и подвигъ остаются на путяхъ святости, неизбежна и культура на путяхъ жизни. Если бы Царствіе Божіе уже наступило — во всѣхъ и во всемъ — то упразднилась бы сама природа, какъ царство законовъ. Пока стоитъ природа, должна строиться культура. Иначе ангельская чистота святыхъ непосредственно встрѣчалась бы съ бестіальностью грѣшниковъ. Церковь, ставя задачу спасенія человѣчества, тѣмъ самымъ освящаетъ культуру, какъ форму общей жизни человѣчества.

Строеніе христіанской культуры формально ничѣмъ не отличается отъ культуры языческой. Для соціологіи нѣтъ различія крещенныхъ и некрещенныхъ народовъ. И у насъ законодатели пишутъ законы, поэты стихи, даже попрежнему обращаются къ «Музѣ», въ которую уже не вѣрятъ. И въ христіанствѣ тѣ же самыя зоны культуры (искусство, творческая интуиція) остаются носителями божественныхъ вдохновеній по преимуществу, хотя ни одна сфера жизни и культуры не можетъ быть совершенно лишена ихъ. И такъ же, какъ въ язычествѣ, поэты отдаются стихіямъ, безсильные различить голосъ Св. Духа отъ голосовъ иныхъ духовъ, и часто ищутъ въ самыхъ чувственныхъ буряхъ плоти источникъ вдохновеній. Все — какъ было. Иногда кажется, что даже хуже, чѣмъ было. Можно ли удивляться этому явленію въ культурѣ, если въ самой духовной жизни вдохновеніе, духоносность порой оказываются соблазняющими? Сквозь всю исторію Церкви проходятъ секты, которыя именемъ Св. Духа освобождаютъ себя отъ закона и увлекаются потокомъ

низшихъ стихій: «Братья и сестры свободного Духа» на Западѣ, «духовные христіане» (хлысты) въ Россіи. Языческая оргійность постоянно возвращается въ христіанствѣ. Вѣтхій человѣкъ не преодоленъ до конца ни въ комъ изъ насъ. Лишь на короткое время мы умѣемъ сораспяться Христу, и наша жизнь въ Церкви является прерывистой, спорадической. *Criterion Crucis*, какъ и *criterium Ecclesiae* часто тускнѣютъ для насъ. Однако и Крестъ и благодатная жизнь Церкви дѣйствуютъ въ мірѣ, непрерывно преображая его природу.

Соблазнительность манифестацій Св. Духа заключается въ свободѣ. «Гдѣ Духъ Господень, тамъ свобода». Для духоносной святости не существуетъ закона. Вся энергія борьбы ап. Павла съ закономъ понятна до конца въ Церкви, преисполненной громокипящихъ духовявленій. «Духъ Божій живетъ въ васъ». Онъ говоритъ языками, говоритъ пророчествами, — бурно, порой невнятно. Апостолъ уже хочетъ педагогически канализировать, утилизировать дары св. Духа. Учительство цѣни́тъ глоссолаліи. Идя дальше по этому пути, схоластическое богословіе развиваетъ ученіе о семи дарахъ Св. Духа: «Духъ страха Божія, духъ силы, духъ совѣта, духъ познанія, духъ разумнія, духъ мудрости и духъ Господень». Здѣсь явственно стремленіе умѣрить, логизировать явленія Св. Духа: ни пророчествъ, ни языковъ, ни мистическаго единенія съ Богомъ (если они не скрыты осторожно въ «духъ силы» и «духъ Господень»). Но въ древней Церкви обнаруженія св. Духа бурны и пламенны. И не для одного апостольскаго вѣка, а для всѣхъ поколѣній Церкви, устремленныхъ къ грядущему раскрытію Царства Божія, живо древнее пророчество: «И будетъ въ послѣдніе дни, говоритъ Господь, излию отъ Духа Моего на всякую плоть; и будутъ пророчествовать сыны ваши и дочери ваши; и юноши ваши будутъ видѣть видѣнія, и

старцы ваши сновидѣніями вразумляться будутъ» (Д. II, 17t; Іоиль. II, 28).

Прегражденіе могучихъ личныхъ харизмъ въ нѣкоторой степени уравнивается развитіемъ сложной экономіи благодати, канализируемой въ таинствахъ и тайнодѣйствіяхъ Церкви. Здѣсь дары Св. Духа подаются для всѣхъ, — и для немощныхъ; здѣсь въ покаяніи и молитвѣ вырабатывается школа каѳартики, очищающая сердце для воспріятія этихъ даровъ. Но уже уходятъ въ пустыню герои духовной жизни, чтобы въ мучительномъ бореніи «стяжать Св. Духа». Ихъ страшная аскеза въ религіозномъ смыслѣ есть распятіе — плоти и души. И имъ лишь черезъ крестъ подаются чудные и страшные дары Св. Духа. Аскеза, т. е. самораспятіе, есть непремѣнный путь къ чистымъ высотамъ христіанской мистики. Лжемистика, лжедуховность почти всегда связаны съ недостаткомъ аскетическаго очищенія. Но аскеза есть именно распятіе, а не исполненіе закона. Духъ не подвластенъ закону. Онъ судится не закономъ, а крестомъ.

Примѣнимъ этотъ *criterium Crucis* и къ периферическимъ сферамъ культуры. Закономъ, нравственной и общественной нормой нельзя судить откровенія художника, мыслителя, поэта. Все творчески новое, все пророческое нарушаетъ норму: другія, высшія нормы вырастутъ изъ новыхъ откровеній. Но не всякая аномія духовна, не всякая духовность свята. Критерій креста требуетъ, чтобы въ ней были распяты стихіи. Осанну жизни и ея вѣчному Источнику, послѣднее «Да» міру несетъ въ себѣ всякое высокое искусство и всякое мудрое откровеніе жизни. Но такъ легко благословить зло: пантеистически растворить Бога въ мірѣ и въ страстяхъ человѣческую личность. Здѣсь необходимо спрашивать себя: пронзенъ ли

художникъ или созерцатель зломъ міра, его грѣховностью, его страданіемъ? Смотрѣлъ ли онъ въ глаза смерти и тлѣнію? Сораспался ли онъ Христу въ лицѣ малѣйшаго изъ Его братьевъ или ничтожнѣйшей изъ земныхъ тварей? Если да, если осанна его прошла черезъ ужасъ и состраданіе, его видѣніе міра будетъ христіанскимъ, его муза — отъ Святого Духа. — Съ этой точки зрѣнія, не Данте, а Райнеръ Марія Рильке оказывается величайшимъ изъ христіанскихъ поэтовъ среднихъ и новыхъ вѣковъ.

Criterion Ecclesiae примѣнимъ къ суду надъ культурой въ гораздо болѣе ограниченномъ смыслѣ. И это по двумъ причинамъ. Во-первыхъ, кругъ христіанскаго вдохновенія остается шире — если не мистической Церкви — то церковныхъ институтовъ. Въ нашу эпоху секуляризаціи значительная и творческая работа протекаетъ за оградой Церкви. Она совершается нерѣдко людьми, враждебными Церкви и христіанству. Такъ какъ вся наша культура и жизнь выросли изъ церковныхъ, «средневѣковыхъ» основъ и, въ лицѣ оставшихся вѣрными Церкви, продолжаетъ питаться изъ Ея источниковъ, то благодати ея причастны, въ разной мѣрѣ, и ея мятежные сыны. Современный человекъ часто самъ не подозреваетъ, откуда доносится къ нему вѣяніе Духа, освѣжающее и животворящее его въ пустынѣ. Допустивъ дѣйствіе Св. Духа и въ язычествѣ, нельзя поставить Ему границъ въ полуязыческомъ, полупереховномъ мірѣ, въ которомъ мы живемъ. Во-вторыхъ, *criterium Ecclesiae*, въ его прямолинейномъ примѣненіи къ явленіямъ культуры, легко можетъ выродиться въ *criterium canonis*. Церковное сознаніе, въ борьбѣ съ ложной духовностью и стихійной жизнью міра, любитъ ограждать себя стѣной закона. Даже мистики и святые нерѣдко становятся жертвой законническаго духа церковниковъ. Твор-

чество новыхъ формъ, связанное неизбежно съ нарушеніемъ законовъ, претитъ привычной, уставной строгости быта. Поэтому, практически, *cristerium Ecclesiae* въ жизни культуры грозитъ оказаться духовоборчествомъ. Однако, онъ сохраняетъ все свое значеніе, коль скоро мы вернемъ Церкви ея истинное, мистическое значеніе: не общества церковниковъ, а живого тѣла Христова. Въ опытѣ таинства, молитвы и духовной жизни подаются дары различенія духовъ, подаются силы и для прямого культурного творчества. — Впрочемъ, вѣковая секуляризація безконечно затрудняетъ этотъ мистически-культурный осмосъ. Не только люди культуры не понимаютъ святыхъ, но и святые не понимаютъ культуры.

Но перенесемся мысленно, черезъ вѣка, въ міръ нераспавшейся религіозной цѣльности, когда можно говорить серьезно (хотя всегда съ ограниченіями) о единствѣ христіанской культуры: въ Средніе вѣка, въ древнюю Византію, древнюю Русь. Тамъ культура творится непосредственно изъ истоковъ благодатной жизни Церкви. Философія выражаетъ въ понятіяхъ опытъ мистиковъ, поэты слагаютъ молитвы, художники въ иконахъ и статуяхъ запечатлѣваютъ открывшіяся имъ видѣнія горняго міра. Здѣсь свободное, творческое дуновеніе Св. Духа исходитъ изъ центра церковной жизни — изъ алтаря и вѣчно приносимой на немъ голгоѣской жертвы. *Scriba* и *Ecclesia* — одно. Однако и въ тѣ времена остается міръ, не чуждый Христу, но удаленный отъ Него, чающій своего освященія. И онъ подлежитъ творческому преображенію. Его страданія и его красота влекутъ къ себѣ христіанскаго поэта. Какъ въ древности языческой, христіанскій поэтъ воспѣвалъ красоту женщины и подвиги героевъ. Только зрѣніе его углубилось. За красотой и мощью міра онъ видѣлъ и другое: ликъ распятаго Христа. И по-

скольку онъ дѣйствительно видѣлъ Его, онъ вносилъ свой новый опытъ въ стихіи міра: создавалъ Парсиваля. Поскольку его церковность оставалась внѣшней, нереализованной, онъ творилъ вещи языческаго вдохновенія: «Пѣсню о Роландѣ». Міръ культуры есть всегда міръ напряженныхъ противоположностей. Распятіе лишь постепенно доходитъ до сознанія міра. Христіанскій каѳарсисъ вдохновенія рѣдко остается законченнымъ. Но на всѣхъ ступеняхъ вдохновенія оно есть вдохновеніе Духомъ Святымъ и огнемъ.

На основаніи сказаннаго, можно установить слѣдующія ступени боговдохновенности человѣческаго творчества. На самой вершинѣ непосредственное «стяжаніе Духа Святого». Здѣсь человѣческое творчество направлено на самого Св. Духа и формой, воспріимлющей Его, является человѣческій духъ. Этотъ процессъ протекаетъ внѣ культуры, если не считать культурой аскетическаго очищенія личности. Это творчество святыхъ. Ниже стоитъ творческое вдохновеніе, исполняющее жизнь Церкви: ея литургику, ея искусство, ея умозрѣніе. Здѣсь творчество направлено на богочеловѣчскій міръ откровенія и святости. Оно объективируется не въ человѣческомъ духѣ, а въ вещности: въ формахъ, краскахъ и звукахъ, въ идеяхъ и словахъ. Это творчество совмѣстимо съ личной грѣховностью, но предполагаетъ участіе въ жизни Церкви и ея каѳартическомъ процессѣ. Это творчество святое, творчество святого, хотя и не всегда творчество святыхъ. Спускаясь ниже, мы вступаемъ въ христіанское творчество, обращенное къ міру и душѣ человѣка. Оно всегда сложное — чистое съ грѣховнымъ — не святое, но освящающееся и освящающее. Въ каждомъ моментѣ его заложена возможность паденія, подмѣны, искаженія. Нужно ли прибавлять лишній разъ, что эта возможность не исключена и на высшихъ ступеняхъ

творчества? Еще ниже, и мы вступаемъ въ секуляризованное, оторванное отъ Церкви творчество, которое отличается отъ христіанскаго отсутствіемъ признаннаго критерія. И оно можетъ быть грѣшнымъ и чистымъ, губительнымъ и животворящимъ — нерѣдко въ одно и тоже время, въ томъ же самомъ созданіи. И оно должно быть судимо Крестомъ. И, наконецъ, творчество языческаго человѣка, не знающаго Христа, но и не предающаго Его, тоже причастное божественнымъ вдохновеніямъ. Трудно сказать, стоитъ ли оно на послѣдней ступени, или же выше, невиннѣе, святѣе грѣшныхъ вдохновеній отпадшаго христіанскаго міра. Правда то, что язычество никогда не падало такъ низко въ своемъ вдохновеніи, какъ наше обезбоженное и обездушенное творчество. Однако, въ самой безднѣ паденія, въ мерзости Содома, ренегаты уязвлены Крестомъ, не чувствовать котораго не дано уже грѣшникамъ. Изъ бездны (La bas) открывается путь черезъ Голгоѳу (En route). Такимъ путемъ, отъ Содома къ Голгоѳѣ, по преимуществу идетъ современная безбожная душа, не въ силахъ смыть съ себя печати забытаго крещенія.

Нигдѣ, ни на одной изъ ступеней творчество человѣка не оставлено вдохновеніемъ Святого Духа. «Аще сниду во адъ, тамо еси». Это не значитъ однако, что между дарами Святого Духа нѣтъ качественныхъ различій, и что Макарій Египетскій въ такомъ же смыслѣ (и лишь въ большей мѣрѣ) причастенъ Св. Духу, какъ Анакреонъ. Эти различія глубоки, не рѣдко ощущаются, какъ пропасти. Одно изъ нихъ проходитъ между святостью, достигаемой въ личной духовной жизни, и освященіемъ культуры: между святымъ и художникомъ. Другое, менѣе явственное, — между христіанскимъ и нехристіанскимъ творчествомъ, разумѣя подъ этимъ личную причастность творца благодатной жизни Церкви. Возможность внѣ-

личнаго, безсознательнаго участія въ церковномъ опытѣ (*criterium Crucis*) дѣлаетъ это второе качественное различіе практически трудно постигаемымъ. Но оно сохраняетъ все свое религіозное значеніе въ судьбахъ самой творческой личности.

Глубокія качественные различія даровъ Св. Духа дѣлаютъ возможными антагонизмы въ мірѣ создаваемыхъ ими цѣнностей: напр. аскетическое отверженіе культуры или борьбу между отдѣльными религіозными и культурными сферами. Эта борьба можетъ быть оправдана жизненно — на путяхъ къ совершенству. Но христіанская мысль должна стремиться къ преодолѣнію противорѣчій. Не отрицать, но собирать разсыпанное въ мірѣ Божье добро. Строить храмъ Церкви на фундаментѣ подлинно вселенскомъ, способномъ вмѣстить все духоносное творчество человѣка.

Крестомъ и церковнымъ опытомъ должно судить, раздѣлять и разсѣкать вдохновеніе человѣка. Но нельзя забывать при этомъ глубокой ирраціональности и анонизма пневматофаній. Страшно, слѣдуя обманчивымъ зовамъ, отдаться въ плѣнъ духамъ стихій. Еще страшнѣе угасить Духъ. Много слѣдуетъ предоставить послѣднему, нечеловѣческому, Суду. Только тогда раскроется для насъ непостижимое Лицо Св. Духа, который и въ Новомъ Завѣтѣ Божиѣмъ явленъ въ безличныхъ символахъ: вѣтра, огня и голубя.

Г. Ф е д о т о в ъ .

ФИЛОСОФСКАЯ СУДЬБА ВИЛЬЯМА ДЖЕМСА.

Въ своей статьѣ объ «Автобіографіи» Спенсера Вильямъ Джемсъ говоритъ о послѣднемъ, что въ его книгахъ, повидимому, нашло себѣ выраженіе все, что онъ имѣлъ сказать, и при всемъ своемъ уваженіи къ мысли и дѣлу Спенсера Джемсъ продолжаетъ въ тонѣ почти нескрываемой враждебности приблизительно такъ: « У другихъ авторовъ чувствуется позади ихъ книгъ нѣкій фонъ переливающихъ черезъ края умственныхъ дерзаній. Эти люди выступаютъ изъ дымки, какъ нѣчто большее, чѣмъ всѣ ихъ писанія, и оставляютъ по себѣ впечатлѣніе невыраженныхъ возможностей. Спенсеръ-же все, что въ его душѣ всплывало невыразимаго, оттолкнулъ въ лоно «Непознаваемаго» и съ радостью разъ навсегда повернулся спиной къ этимъ вещамъ. Въ его душѣ не найти уголка, гдѣ царилъ-бы двоящійся полусвѣтъ... Всѣ области ея исполнены все того-же яркаго свѣта полудня, подобно сухой пустынѣ, гдѣ каждая песчинка видна въ отдѣльности, и нѣтъ ни тайнъ, ни тѣней..»

Если эти черты умственной фizioноміи Спенсера (а мѣткости этой характеристики нельзя не признать) вызывали въ душѣ Джемса прямо какое-то какъ-бы инстинктивное отталкиваніе, то, повидимому, потому, что ничто не было большей

противоположностью самому Джемсу и его творчеству. Все въ книгахъ Джемса имѣетъ глубоко-личный, глубоко-интимный характеръ, но — и именно поэтому — далеко не исчерпываетъ всего богатства его личности, а нужно сказать, что Вильямъ Джемсъ несомнѣнно является однимъ изъ замѣчательнѣйшихъ мыслителей нашего времени, не вполне еще кажется, оцѣненнымъ во всей антиномичности и жизненной встревоженности своего духовнаго облика.

И вотъ да позволено будетъ, упреждая дальнѣйшее изложеніе, уже сейчасъ отмѣтить одну изъ основныхъ антиномій его духовной природы.

Мало кто изъ современныхъ философовъ (Ницше, конечно, не въ счетъ) былъ такъ склоненъ, какъ Джемсъ, идти противъ признанныхъ незыблемыми понятій и категорій. Пусть міръ существуетъ уже эоны и пусть прочно владѣетъ уже человѣчество основными схемами для его постиженія, — Джемсъ подчасъ готовъ (черта, присущая подлинному гению!) начать все *сначала*, какъ если-бы мы имѣли дѣло еще съ домірнымъ хаосомъ, неупорядоченнымъ работой интеллекта и логики. «Какъ хорошо иногда, писалъ онъ Бергсону, просто *порвать* со всѣми старыми категоріями, отвергнуть всѣ старыя изношенныя вѣрованія и сызнова установить вещи *a b initio* проводя линіи дѣленія такъ, что онѣ придутся на совершенно новыя мѣста».

А затѣмъ: да нужно-ли во что бы то ни стало все «упорядочивать», отменяя какъ неукротенные еще остатки хаоса одно, навязывая иго единнаго закона другому? Нельзя-ли черезъ сопротивленіе «мнимыхъ необходимостей, всяческихъ апріори, основныхъ началъ» и законовъ природы пронести требованія конкретной человѣческой воли въ ея особенности и свободѣ? Множественность, многообразіе на мѣсто единства! Плюрализмъ на мѣ-

сто монизма! «Толкуйте сколько угодно о логикѣ, о необходимости, о категоріяхъ, объ абсолютномъ и обо всемъ, что принадлежитъ къ философскому оборудованію, — говоритъ Джемсъ — единственное *реальное* основаніе, которое я могу мыслить, какъ основаніе того, почему что-либо должно возникнуть, это, что кто-нибудь *желаетъ*, чтобы оно было налицо. Оно есть предметъ чьего-либо *требованія*, можетъ быть для того, чтобы принести облегченіе какой-нибудь долѣ міровой массы, пусть даже самой малой. Вотъ *живое* основаніе и по сравненію съ нимъ матеріальныя причины и логическія необходимости суть только призрачныя вещи».

Отсюда наполняющая все философское творчество Джемса борьба противъ интеллектуализма съ его монистической тенденціей, борьба противъ *r a t i o*, противъ логики.

И однако тотъ-же Джемсъ, столь не рабствующій передъ *престижемъ* всяческаго интеллектуализма, нерѣдко являетъ себя связаннымъ категоріями послѣдняго, его «линіями дѣленія» въ гораздо большей степени, чѣмъ это предположили-бы противники Джемса изъ лагеря раціоналистовъ. Вѣдь и въ приведенномъ отрывкѣ изъ письма къ Бергсону Джемсъ говоритъ, пусть о «новыхъ», но всетаки «линіяхъ дѣленія».

Джемсъ всей душой исповѣдывалъ убѣжденіе, что наряду съ нашимъ обыденнымъ, раціонально-упорядоченнымъ, *нормальнымъ* опытомъ (для Джемса все это — синонимы) существуютъ «другія формы опыта, могущія открыть намъ совершенно новыя страны, хотя и не могущія снабдить насъ ландкартами». Но самого Джемса цѣпко держалъ въ своихъ граняхъ обыденный опытъ.

И весь пафосъ его борьбы противъ интеллектуалистическаго ограниченія нашего опыта, противъ всевластія обыденной логики направленъ на

самомъ дѣлѣ столько-же вовнутрь, сколько вовнѣ. И отсюда, оттого, что на самомъ дѣлѣ ему приходилось бороться противъ врага внутри себя, вся страстность и напряженность этой борьбы. Отсюда-же нерѣдко насмѣшка и боль.

Онъ умѣлъ временами такъ мощно сотрясать цѣпи интеллектуализма, что кое-гдѣ скрѣпы какъ будто начинали сдавать, но совсѣмъ сбросить съ себя эти цѣпи ему не дано было никогда. Въ этомъ его интеллектуальная — нѣтъ, болѣе — жизненная драма. И въ этомъ онъ, какъ всѣ *въщія* натуры, намъ еще больше близокъ, чѣмъ тому поколѣнію, которое выросло вмѣстѣ съ нимъ. Впрочемъ, изслѣдуемъ по порядку.

Джемсъ, у котораго рано пробудился интересъ къ философіи, къ самымъ общимъ проблемамъ метафизики, сначала пошелъ по совсѣмъ другому пути. Онъ поступаетъ въ специальную школу при Гарвардскомъ университетѣ, гдѣ изучаетъ химію, потомъ сравнительную анатомію и фізіологію, а затѣмъ переходитъ въ Гарвардскую Медицинскую Школу и кончаетъ ее со степенью доктора медицины. Правда, поскольку дѣло шло о «выборѣ пофессіи», играли роль и соображенія матеріальнаго порядка. По своимъ вкусамъ онъ готовъ былъ посвятить свою жизнь наукѣ, «исканію истины», но нужно было думать о заработкѣ. Съ другой стороны избрать ради большей матеріальной обезпеченности какую-нибудь практическую дѣятельность, то, что американцы называютъ «business», значило для него (такъ писалъ онъ матери) «продать свою душу». Онъ стоялъ на распутьи: наука или business? И онъ остановился на компромиссѣ: избралъ медицину, которая, правда, какъ таковая, занимала его мало, но въ которой онъ все-таки имѣлъ-бы дѣло съ естественными науками, особенно съ біологіей, дѣйствительно интересовавшей его. Нужно, конечно, принять

еще во вниманіе, что «годы ученія» Джемса (это было начало 60-хъ годовъ) пришлись на пору, когда естествознаніе, особенно біологическія науки праздновали свои величайшіе триумфы.

Достаточно вспомнить хотя-бы о впечатлѣніи, произведенномъ на современниковъ ученіемъ Дарвина. Отнынѣ, казалось, и пути самой философіи пролегали черезъ естествознаніе. И постольку выборъ Джемса былъ произведенъ, повидимому, совершенно въ духѣ времени.

Спустя нѣсколько лѣтъ по окончаніи имъ Медицинской Школы Гарвардскій университетъ приглашаетъ его въ качествѣ преподавателя фізіологіи и сравнительной анатоміи: по началу карьера отъ метафизики довольно далекая. Позже Джемсъ начинаетъ читать курсъ по фізіологической психологіи, а затѣмъ курсъ его переносится на философскій факультетъ въ качествѣ уже курса «Психологіи» и немного спустя Джемсъ становится профессоромъ философіи.

Не нужно однако усматривать въ этомъ слѣдованіи какой-либо эволюціи въ томъ смыслѣ, чтобы каждая предшествующая ступень побуждала его подняться на слѣдующую, все ближе и ближе къ вопросамъ, долженствовавшимъ стать его подлинной стихіей. Напротивъ, то, что стоитъ въ концѣ ряда, философія, вѣрнѣе даже, метафизика влекла его къ себѣ съ самаго начала, съ юныхъ лѣтъ. Двадцатилѣтнимъ юношей пишетъ онъ своему брату, что по возвращеніи домой, онъ ѣздилъ тогда вмѣстѣ съ другими студентами въ Бразилію въ качествѣ участника научной экспедиціи Агасиза, — онъ «по цѣлымъ днямъ будетъ штудировать философію». И дѣйствительно, письма его за послѣдующіе годы исполнены указаній на его занятія философіей, на стремленіе прійти къ нѣкоторымъ, какъ онъ выражается, заключеніямъ «касательно Космоса и человѣческой души».

И однако — странное дѣло! — когда почти одновременно съ приглашеніемъ читать лекціи по фізіологіи въ Гарвардскомъ Университетѣ ему предоставляется возможность стать тамъ-же преподавателемъ философіи, онъ выбираетъ фізіологію. И это несмотря на то, что онъ мало надѣялся совершить что-либо значащее въ области фізіологіи. Словомъ, онъ, философъ по своимъ «глубочайшимъ интересамъ», цѣлый рядъ лѣтъ читаетъ фізіологію и анатомію и предпочитаетъ это философской дѣятельности. Въ чемъ-же дѣло?

Въ дневникѣ его объ эту пору мы читаемъ въ качествѣ объясненія такую запись: «Заниматься философіей, какъ профессіей (business) для меня, какъ и для большинства людей, не есть нѣчто нормальное...» Но Джемсъ въ этомъ случаѣ, пожалуй заблуждался. *Большинство* великолѣпно справляется съ философіей, какъ профессіей, какъ *дѣломъ* (business), и если Джемсъ не признавалъ такого дѣла для себя чѣмъ-то нормальнымъ, то онъ какъ разъ принадлежалъ къ меньшинству. Большинство совсѣмъ не страшится дѣлать философію своей спеціальностью. Философскія проблемы для большинства — проблемы, какъ всякія другія, развѣ только болѣе сложныя. Ну что-жъ? Можно ихъ трактовать и рѣшать постепенно, по частямъ. Можно задерживаться тамъ, гдѣ состояніе знаній эпохи не позволяетъ еще итти дальше. Наконецъ, можно надолго, если не навсегда, оставаться въ томъ преддверіи всякой философіи, которое именуется «теоріей познанія». Спѣшить некуда.

Но Джемсъ не могъ ждать, ибо случилось такъ, что въ первые-же годы его духовнаго созрѣванія философскія проблемы сплелись въ одинъ неразрывный клубокъ съ его самыми рѣшающими личными переживаніями. Никогда еще въ болѣе близкое къ намъ время (опять таки кромѣ Ницше)

философскіе вопросы не становились въ такой степени вопросами *личной* судьбы, какъ это было у Джемса. Да онъ по иному и не понималъ философіи. «Вся задача философіи, формулировалъ онъ въ послѣдствіи, должна-бы заключаться въ томъ, чтобы вскрывать, какую конкретную разницу составить для васъ и для меня въ опредѣленные моменты нашей жизни, будетъ-ли одна міровая формула или другая единственно-истиной». — И понятно, не могъ онъ относиться къ философскимъ проблемамъ съ подобающимъ профессионаламъ холодкомъ. Для философа-профессионала вопросы о путяхъ философствованія, о методахъ, вообще *техника* ихъ дѣла имѣеть такое первенствующее значеніе, что нерѣдко самая цѣль философствованія, его результаты отступаютъ на задній планъ. Пожалуй, и въ самомъ дѣлѣ не то, къ чему человѣкъ приходитъ, дѣлаетъ его философомъ, а то, какъ онъ къ этому приходитъ. Но Джемсу нуженъ былъ прежде всего самый отвѣтъ на вопросъ, и, если только истина можетъ быть добыта, то что ему до того, какъ онъ ею овладѣлъ.

И онъ готовъ былъ обрѣсти ее на любыхъ путяхъ, «легальными или *нелегальными* средствами», цѣной какого угодно «опыта», любыми методами или даже безъ всякаго метода. И несомнѣнно, онъ характеризовалъ прежде всего свое собственное давнее умонастроеніе, когда въ послѣдствіи о философскомъ ученіи, которое развивалъ подъ именемъ *прагматизма*, говорилъ, что «прагматизмъ» не знаетъ никакихъ твердыхъ каноновъ того, что можетъ считаться доказательствомъ, не имѣеть никакихъ предразсудковъ, никакихъ составляющихъ помѣху догмъ и готовъ поддерживать любую гипотезу и считаться съ любымъ родомъ очевидности.

Рано, очень рано позналъ Джемсъ, какъ невеликъ удѣльный вѣсъ аккуратно, методически прилаженныхъ другъ къ другу аргументовъ, ког-

да на человѣка обрушиваются со всей тяжестью тѣхъ вопросы, которые искони тревожатъ человѣческое сердце, и какъ невелико то преимущество, которое въ рѣшеніи ихъ даетъ философія даже искушеннымъ въ ней передъ простымъ непросвѣщеннымъ человѣческимъ сердцемъ.

Да не подумаетъ читатель по этимъ намекамъ, что Джемсъ пережилъ одинъ изъ тѣхъ исполненныхъ драматической красочности духовныхъ кризисовъ, которыми нерѣдко волнуются юныя души. Онъ не извѣдалъ какихъ-либо настроеній «міровой скорби», ни пессимизма à la Шопенгауэръ. Ни ритма драмы, ни красочности не было въ его переживаніяхъ, ничего отъ романтизма. Но въ тѣ ранніе годы, когда только начинала складываться его духовная личность, нѣчто нелѣпое и пугающее вползло въ его душу, терзало ее и чуть не сломило ее совсѣмъ.

Что это было? Какъ это началось? Опубликованныя сыномъ Джемса, Генри Джемсомъ, 2 тома писемъ отца и прекрасныя поясненія къ нимъ сына даютъ въ этомъ отношеніи не мало матеріала.

По началу письма вполне благополучныя. Правда, одинъ изъ преподавателей той специальной школы, въ которой юноша Джемсъ изучалъ химію, отмѣчаетъ, что занятіямъ Джемса много мѣшало его плохое здоровье или скорѣе «нѣкоторая деликатность нервной конституціи».

Но ничто не предвѣщаетъ позднѣйшихъ страданій Джемса. Напротивъ, въ первыхъ письмахъ Джемса передъ нами скорѣе жизнерадостный юноша, откликающійся на всѣ зовы жизни, строящій планы будущаго.

И вдругъ онъ какъ будто споткнулся обо что-то. И какая-то тѣнь впервые вошла въ его жизнь.

Весной 1867 года — ему еще не исполнилось тогда 25 лѣтъ, — онъ бросаетъ занятія въ Гар-

вардской Медицинской Школѣ и ѣдетъ въ Европу. Официальная причина: желаніе изучать фізіологію въ германскихъ университетахъ. Но была и неофициальная, которую онъ скрывалъ отъ родныхъ, чтобы не причинять имъ бесполезныхъ огорченій. Именно: состояніе его здоровья, чувствовалъ онъ, требовало перемѣны обстановки и въ странствіяхъ онъ искалъ облегченія своихъ страданій. Но въ Европѣ ему не становится легче. Душевная депрессія, ставшая вскорѣ его обычнымъ состояніемъ, еще болѣе питается другими болѣзненными явленіями (бессонницей, приводящими въ отчаяніе болями въ спинѣ, ослабленіемъ зрѣнія) и въ свою очередь питаетъ ихъ. Въ одномъ изъ писемъ къ отцу онъ, наконецъ, признается, что мысли о самоубійствѣ все чаще приходятъ ему въ голову.

Его страданія спутываютъ всѣ его планы работы. Ему нужно-бы много работать, чтобы свершить что-нибудь, но время потеряно и не наверстать ужъ его. «Слишкомъ поздно! Слишкомъ поздно!» И вся его жизнь представляется ему безповоротно-неудавшейся, существованіе безцѣльнымъ. Съ такими мыслями возвращается онъ на родину, и здѣсь-то въ слѣдовавшіе затѣмъ тяжелые годы (1869—1872) случилось съ нимъ нѣчто, приведшее его къ краю бездны.

Впрочемъ лучше предоставимъ рассказывать самому Джемсу. Но сначала нѣсколько словъ объ одной странной, одной замѣчательной книгѣ. Это курсъ публичныхъ лекцій, читанныхъ Джемсомъ лѣтъ 30 спустя въ Эдинбургѣ по приглашенію Эдинбургскаго университета и выпущенныхъ въ 1902 г. особой книгой подъ заглавіемъ «Многообразіе религіознаго опыта» (*The Varieties Religions Experience*). Въ этой книгѣ Джемсъ рассказываетъ о душевныхъ бореніяхъ людей интенсивной религіозной жизни, объ «об-

ращеніяхъ» и молитвенныхъ экстазахъ, черпая этотъ матеріалъ изъ автобіографій «религіозныхъ геніевъ» и другихъ «documents humains» въ этой области. Книгу отнесли къ трудамъ по психологіи религіи, и, дѣйствительно, прежде всего она повліяла въ качествѣ такого труда, ожививъ и углубивъ психологическій интересъ къ религіознымъ переживаніямъ и давъ толчекъ къ появленію цѣлаго ряда изслѣдованій въ этомъ родѣ. Но на самомъ дѣлѣ эта книга, если не по своему матеріалу, то по своей задачѣ выходила далеко за предѣлы чисто психологическаго изслѣдованія. Если Джемсъ какъ пристально вглядывается въ мятущіяся души «религіозныхъ геніевъ», если онъ такъ чутко вслушивается въ ихъ часто несвязанныя, но пламенные рѣчи, то это не для того, чтобы описывать, расчленять и классифицировать. Нѣтъ, вглядываясь и вслушиваясь, онъ хотѣлъ-бы какъ-бы подглядѣть, подслушать, уловить ту Реальность, къ которой влеклись эти души, уловить движущую Силу того потока, который какъ будто охватываетъ ихъ и несетъ на своихъ гребняхъ. Джемсу чулось, что онъ имѣетъ здѣсь дѣло съ особаго рода опытомъ, которымъ у этихъ людей смѣщается нашъ обыденный, трезвый, раціональный опытъ каждаго дня. И Джемса не смущало, что интенсивная религіозная жизнь такъ нерѣдко идетъ рука объ руку съ духовными явленіями патологическаго характера. Напротивъ, онъ рѣшительно ополчается противъ того исходящаго особенно изъ врачебныхъ круговъ «медицинскаго матеріализма», который склоненъ обезцѣнивать религіозныя переживанія указаніемъ на ихъ нерѣдкую связь съ истеріей, меланхоліей, вообще съ патологической душевной организаціей. Онъ идетъ дальше. Онъ готовъ видѣть въ «психопатическомъ темпераментѣ» естественное условіе для всякаго идущаго вглубь религіознаго развитія. Почему-бы какъ разъ инымъ «ненормаль-

нымъ» состояніямъ души не быть проводниками религіозной истины? Можетъ быть, подчасъ нѣ-который надломъ души, противъ воли отрывая человека отъ всецѣлой погруженности въ «сутолоку» жизни, выбивая его изъ колеи нашего обыденнаго, нормальнаго, раціональнаго опыта, дѣлаетъ его воспріимчивымъ къ такимъ токамъ реальности, открываетъ ему такія области, которыя навсегда останутся сокрытыми отъ самодовольнаго обладателя здоровья и нормы.

Джемсъ знаетъ, конечно, и другое. Онъ рассказываетъ и о «религіи здоровыхъ духомъ», о натурахъ, въ которыя въ какомъ-то изначальномъ единеніи съ жизнью и судьбой умѣютъ не слишкомъ останавливаться на трагическихъ сторонахъ существованія и легко, безъ потрясеній и борьбы обрѣтаютъ свою вѣру. Но его влечетъ къ себѣ безпокойная, рождающаяся въ мукахъ религіозность «больныхъ душъ», ихъ видѣніе міра и жизни. Вѣдь *эти* во всякомъ случаѣ свидѣтельствуютъ, что они оторвались отъ обыденнаго опыта. Больныя души! — странный источникъ поученія для философа!

Въ этой книгѣ среди разныхъ другихъ приводимыхъ Джемсомъ свидѣтельствъ находимъ мы описаніе такого случая, сообщеннаго Джемсу лицомъ, пережившимъ этотъ случай.

«Въ то время я былъ весь во власти философскаго пессимизма и вообще крайняго унынія при мысли о моемъ будущемъ. Однажды въ вечерніе сумерки я зашелъ въ уборную взять тамъ какую-то вещь и вдругъ совершенно внезапно меня схватилъ дикій страхъ, который выросъ, казалось, изъ самой темноты, страхъ собственнаго существованія. И одновременно въ моей душѣ всталъ образъ одного эпилептика, котораго я какъ-то видѣлъ въ домѣ умалишенныхъ. Это былъ молодой человекъ съ черными волосами, съ зеленоватымъ

цвѣтомъ лица — полный идиотъ, который обыкновенно по цѣлымъ днямъ сидѣлъ неподвижно на скамьѣ у стѣны; все застыло въ немъ, только его черные глаза двигались изъ стороны въ сторону и взглядъ ихъ былъ абсолютно нечеловѣческій. Этотъ образъ и мой страхъ какъ-то слились въ одно, и я почувствовалъ, что этотъ *страшный образъ* — я самъ, — по крайней мѣрѣ, въ потенціи. Ничто изъ того, чѣмъ я обладаю, не охранитъ меня отъ подобной-же участи, если пробьетъ мой часъ, какъ онъ пробилъ для него... Съ тѣхъ поръ міръ совершенно измѣнился въ моихъ глазахъ. Каждое утро я просыпался съ ужаснымъ ощущеніемъ страха, которое локализовалось гдѣ-то въ области желудка, и съ такимъ чувствомъ ненадежности существованія, котораго я никогда не зналъ раньше и никогда не испытывалъ впоследствии. Это было какъ-бы какимъ-то откровеніемъ, и хотя самыя ощущенія исчезли, — то, что я испыталъ сдѣлало съ тѣхъ поръ близкими моей душѣ болѣзненные переживанія другихъ людей. Постепенно мое чувство ужаса исчезло, но еще въ продолженіи цѣлыхъ мѣсяцевъ я былъ неспособенъ зайти одинъ въ темную комнату. Вообще я боялся оставаться одинъ. Помню я удивлялся, какъ могутъ другіе, какъ я могъ самъ жить такъ, не думая о той пропасти и ненадежности, которыя скрываются подъ поверхностью жизни. Особенно моя мать, очень бодрая по природѣ, казалась мнѣ совершеннымъ парадоксомъ въ своемъ безпечномъ невѣдѣніи опасности, — и понятно, я очень заботился о томъ, чтобы не спугнуть покой ея души, и потому скрывалъ отъ нея мои страданія».

Такъ вотъ этотъ «страдалецъ», съ которымъ якобы корреспондировалъ Джемсъ, на самомъ дѣлѣ никто иной, какъ самъ Джемсъ. За нѣсколько лѣтъ до своей смерти въ письмѣ къ своему переводчику Джемсъ обронилъ признаніе, что рассказъ,

который онъ влагаеть въ уста другого, есть на самомъ дѣлѣ исторія случая съ нимъ самимъ. Да, это его, Вильяма Джемса, будущаго психолога съ міровымъ именемъ, его, философа-учителя цѣлаго философскаго направленія, терзаль призракъ безумія, терзаль страхъ, что пусть только пробьетъ его часъ, и ничто изъ того, чѣмъ онъ владѣеть, не спасетъ его отъ участи того безумца. Пусть только пробьетъ часъ его... Но развѣ, казалось ему, онъ не провидѣлъ его уже? И какими безсильными оказывались всѣ «интеллектуальныя и моральныя утѣшенія» передъ той бездной, которая открывалась ему подъ поверхностью нашего существованія и по краю которой такъ безпечно ступаютъ другіе.

Какую роль въ этомъ «случаѣ» съ Вильямомъ Джемсомъ сыграли его философскія исканія и тѣ отвѣты (чужіе и свои) на загадки бытія, которыя молодой Джемсъ готовъ былъ признать за истину? И, наоборотъ, что изъ пережитого обусловило собой въ дальнѣйшемъ весь ходъ его философствованія?

Одинъ вопросъ, повидимому, больше всего занималъ и тревожилъ Джемса въ эту пору его философскихъ исканій, и этотъ вопросъ, какъ ни мѣнялся отвѣтъ Джемса на него, оставался для Джемса главенствующимъ во всю его жизнь.

Это былъ вопросъ о томъ, значить-ли что-нибудь человѣческая индивидуальность въ міровомъ ходѣ вещей или нѣтъ.

И, повидимому, Джемсъ, въ духѣ того натуралистическаго детерминизма, который составлялъ господствующую философію тѣхъ годовъ, склонялся скорѣе къ отвѣту отрицательному. Именно въ этомъ смыслѣ не разъ говоритъ онъ въ своихъ письмахъ за тѣ годы о своемъ скептическомъ настроеніи, о своемъ философскомъ пессимизмѣ. И даже направленіе, въ которомъ онъ ищетъ моральной опоры противъ отчаянія, охватывающаго его въ «пе-

ріоды скептицизма», не есть еще дѣйствительный разрывъ съ этимъ основнымъ тономъ его философскаго настроенія въ это время. Тенденція остается универсалистической. Индивидуальность поглощается цѣлымъ, понимаетъ-ли онъ его болѣе натуралистически или болѣе морально. — Таковы, напримѣръ, страницы его письма къ другу, гдѣ онъ съ незауряднымъ, правда, краснорѣчіемъ развиваетъ мысль, что, если нужно отказаться отъ надежды постигнуть цѣли Бога, или даже отказаться отъ мысли о конечныхъ цѣляхъ и отъ самой идеи Бога, то среди крушенія всего можно искать спасенія въ религіи человѣчества.

А черезъ годъ онъ пишетъ тому-же другу: «Я чувствую, что мы отъ начала до конца нѣчто отъ природы, что мы цѣликомъ обусловлены ею, что ни одна частица нашей воли не осуществляется иначе какъ результатъ физическихъ законовъ и что тѣмъ не менѣе мы состоимъ въ какомъ-то отношеніи къ разуму... все есть природа и все есть также разумъ».

Но врядъ-ли такое рѣшеніе вопроса способно было надолго притупить жало «философскаго пессимизма» Джемса. Высказываясь въ послѣдствіи о томъ, что произвело въ немъ благотѣльную перемѣну, Джемсъ выдаетъ, гдѣ было самое больное его мѣсто. Онъ называетъ — по крайней мѣрѣ, это всегда первое, что онъ называетъ — своимъ цѣлителемъ французскаго философа Шарля Ренувье.

Джемсъ стоялъ у края бездны и тщетно силился преодолѣть ее доводами отъ интеллекта. Въ эти дни въ *Essais* Ренувье онъ нашелъ освобождающее слово. «Какъ? — обращался какъ-бы Ренувье къ тѣмъ, кто, какъ Джемсъ, жаждали высвободиться изъ петель мірового детерминизма, — вы хотите свободы воли и хотите быть вынуждаемы къ признанію ея аргументами, которымъ

была присуща принудительность? Вы хотите свободы и въ то-же время хотите, чтобы признаніе ея было послѣднимъ звеномъ въ цѣпи необходимости? Развѣ это не вопіющее противорѣчіе? Если есть свобода воли, то развѣ утвержденіе ея не должно быть актомъ свободнаго сужденія? Развѣ не сама свобода должна взять на себя дѣло свободы?» Таковъ приблизительно ходъ мысли Ренувье, такъ поразившій Джемса.

«Первымъ актомъ моей свободной воли, заявляетъ согласно съ Ренувье Джемсъ, будетъ вѣра въ свободу воли». До того самоубійство представлялось ему единственнымъ дерзаніемъ, въ которомъ онъ проявилъ-бы свободную инициативу. Но теперь, благодаря философіи Ренувье, онъ началъ «возрождаться къ духовной жизни» и обрѣтать вѣру «въ реальность своей личности и ея творческую силу.» А изъ письма Генри Джемса старшаго (отца Вильяма) къ его другому сыну, извѣстному впослѣдствіи романисту, Генри Джемсу младшему, мы узнаемъ еще одну знаменательную черточку, прибавляющую кое-что къ этой слишкомъ обще звучащей сентенціи. Однажды, пишетъ Джемсъ-отецъ (это было весной 1873 г.) Вильямъ въ радостномъ возбужденіи влетѣлъ къ нему въ комнату, восклицая, что душа его просвѣтлѣла, и что онъ обрѣлъ здоровье. И на вопросъ отца, чему обязанъ онъ этой спасительной переменѣ, Вильямъ назвалъ разныя вещи: чтеніе Ренувье, Уордсворта, но больше, чѣмъ все другое, то, что онъ покинулъ мысль будто всякое душевное разстройство должно имѣть физическую базу. Онъ увидѣлъ, что духъ функционируетъ внѣ зависимости отъ какого-либо матеріальнаго принужденія и поэтому можетъ быть трактуемъ самъ по себѣ и это *влило здоровье въ его жилы* (Курсивъ нашъ А. Л.).

Такъ вотъ гдѣ было нѣчто существенное. Пе-

редь форумомъ той философіи, на путяхъ которой Джемсъ въ общемъ двигался до сихъ поръ, онъ, Джемсъ, съ явными, казалось, для него самаго, какъ доктора медицины, явленіями деградациі его души былъ безвозвратно осужденъ. Философія, — конечно, болѣе или менѣе явно натуралистическая, детерминистическая (ибо развѣ начинавшій въ ту пору входить въ моду психофизическій монизмъ по существу мыслилъ по иному), — эта философія была противъ него, Джемса.

О, конечно, въ качествѣ профессионала можно съ легкой душой исповѣдывать самый строгій детерминизмъ, можно даже облечь его санкціей разума («все природа и все также разумъ»), но быть самому захваченнымъ колесами мірового механизма, годами видѣть передъ собой худшее, чѣмъ смерть, — призракъ безумія; знать (или думать), что когда пробьетъ твой часъ, ничто не сможетъ тебя спасти, ибо эта твоя судьба была отвѣкъ предрѣшена еще тамъ, въ молекулахъ «первоначальной туманности», къ довершенію своего ужаса и своего одиночества видѣть, что окружающіе даже не подозрѣваютъ, надъ какой бездной виситъ ихъ существованіе; видѣть, какъ мать, милая, добрая мать, какъ всегда хлопочетъ около него въ безпечномъ невѣдѣніи судьбы, которая надвигается на сына, которая подстерегаетъ любого изъ насъ, и даже не смѣтъ громко закричать о своей боли, о своемъ ужасѣ, чтобы не потревожить понапрасну безпечный сонъ ея души, — было отъ чего и въ самомъ дѣлѣ заболѣть.

Но откуда этотъ призракъ? Думать, будто «философскій пессимизмъ» *per se* такъ раздиралъ душу Джемса, значило-бы слишкомъ осмысливать, слишкомъ стилизовать то, что съ нимъ произошло, ибо несомнѣнно, что въ философскія боренія и сомнѣнія молодого Джемса вплеталось и нѣчто иное, совершенно нераціональное и темное. То, что мы

слышимъ объ этомъ отъ самаго Джемса, ставить насъ лицомъ къ лицу съ чѣмъ то, что и въ самомъ дѣлѣ могло давить на него со всей неодолимостью рока. Ибо, видимо, то самое, что составляло величайшую силу и величайшій даръ Джемса, его тончайшая интроспекція, та гениальная интроспекція, которая создала самыя замѣчательныя страницы его «Основаній Психологіи» была въ то-же время его величайшей слабостью и величайшей угрозой для его души. «Когда *форму* всякой возможной мысли дѣлаешь преимущественнымъ *содержаніемъ* своей собственной мысли, заносилъ Джемсъ въ свой дневникъ, то это порождаетъ ипохондрию».

Такъ именно было съ Джемсомъ. Рефлексія, нерѣдко лишенная какого-либо практическаго исхода вовнѣ, наружу обрывала подчасъ нити, прикрѣплявшія душу Джемса къ жизни, къ реальности, и мучила его ощущеніемъ пустоты и нереальности окружающаго. Это было самое неслыханное несчастье, которое когда-либо постигало философа. Подлинная тяга къ философіи отрывала взоръ Джемса отъ непосредственнаго, наивнаго погруженія въ объекты обыденнаго опыта, но весь стиль философствованія эпохи могъ поставить на ихъ мѣсто не «подлинно сущее», а только абстракціи, лишенныя теплоты и красочности, какой-то «неземной балетъ безкровныхъ категорій». Субъективный идеализмъ тѣхъ годовъ могъ только углубить отрывъ души отъ реальности и обострить природную склонность Джемса къ погруженію взора вовнутрь.

И тогда повелительный инстинктъ здоровья заставлялъ Джемса, «судьба котораго была быть философомъ», бѣжать отъ философіи и искать прибѣжища пусть въ не-философскихъ, но дающихъ опору реальностямъ обыденнаго опыта. Почти какъ рефренъ звучать признанія Джемса изъ тѣхъ го-

довъ вродѣ слѣдующаго по поводу выбора своей спеціальностью біологіи вмѣсто философіи. «Конечно, мой глубочайшій интересъ будетъ, какъ всегда, направляться на самыя общія проблемы. Но... я чувствую величайшую жажду моральную и интеллектуальную въ какой нибудь прочной реальности, на которую можно было бы опереться». И страшась философскаго пути, онъ спасается преподаваніемъ біологическихъ наукъ, обращенныхъ наружу, къ осязаемому, къ конкретному. Преподавательская дѣятельность въ Гарвардскомъ университетѣ съ ея краткими задачами для воли, съ ея опредѣленными каждодневными обязанностями и постоянное общеніе съ аудиторіей, — вотъ что наряду съ защитой свободы у Ренувье принесло Джемсу исцѣленіе. «Назначеніе преподавателемъ фізіологіи, писалъ онъ брату, для меня какъ разъ теперь прямо Божій даръ, внѣшній импульсъ для работы, который въ то же время не превышаетъ моихъ силъ, нѣчто, благодаря чему я буду имѣть дѣло съ людьми, а не съ своей собственной душой, отвлеченіе отъ тѣхъ интроспективныхъ занятій, которыя породили во мнѣ недавно нѣчто вродѣ философской ипохондріи»...

Джемсу было за 30 лѣтъ, когда кончился періодъ его болѣзненной депрессіи... По крайней мѣрѣ то, что мѣшало жить и работать, было преодолено и началось время, исполненное, повидимому, всяческаго внѣшняго и внутренняго благополучія. И можетъ показаться натуральнымъ разсматривать пережитое Джемсомъ въ молодые годы какъ пусть затянувшійся, но переходящій и оставшійся позади эпизодъ его духовнаго роста, нерѣдко безпокойнаго у болѣе выдающихся натуръ. Но на самомъ дѣлѣ не все изъ пережитого осталось у Джемса позади. Кое-что изъ него онъ, по всей видимости, пронесъ черезъ всю свою жизнь (можетъ быть, и черезъ всю свою философію). Кое съ чѣмъ

онъ не могъ, а съ инымъ, можетъ быть, и не хотѣлъ разстаться. *«Я того мнѣнія, что воспитаніе чело-вѣка, который никогда въ жизни не повозился съ мыслью о самоубійствѣ, не можетъ считаться завершеннымъ».* Это — тоже слова Джемса.

Словомъ, если начало семидесятыхъ годовъ было для Джемса эпохой начинавшагося «возрожденія къ духовной жизни», обрѣтенія вѣры въ себя, въ свои силы, то достаточно вслушаться въ иныя признанія въ его письмахъ, вчитаться въ кое-какія строки его книгъ, чтобы почувствовать, что въ жизни Джемса какая-то черная тѣнь — ближе или дальше — всегда стоитъ рядомъ съ нимъ. Знакомый призракъ, видимо, не разъ навѣщалъ память Джемса и не давалъ ему успокоиться на благополучномъ оптимизмѣ старыхъ и новыхъ «идеалистическихъ» системъ. Среди всѣхъ счастливыхъ ощущеній выздоровленія Джемсъ отмѣчаетъ, что, понятно, его вѣра не можетъ быть оптимистической. Около того-же времени пишетъ онъ брату, что онъ «не можетъ заставить себя, какъ это, повидимому, столь многіе умѣютъ, закрыть глаза на зло или какими-нибудь благовидными истолкованіями отдѣлаться отъ проблемы зла». Съ какой насмѣшкой высказывается онъ во много позднѣйшіе годы по поводу выкладокъ Лейбница, что число осужденныхъ на вѣчныя муки можетъ быть столь незначительнымъ по сравненію съ огромнымъ числомъ существъ, коимъ суждено блаженство, что въ общемъ не будетъ омрачать свѣтлой гармоніи бытія. «Ясно, говоритъ Джемсъ, что истинное представленіе о томъ, что испытываетъ осужденная душа, никогда и не приближалось къ порталамъ его мысли. Ему и не приходило въ голову, что чѣмъ меньше число «погибшихъ душъ», которыхъ Богъ бросаетъ какъ подачку на потребу вѣчной гармоніи, тѣмъ болѣе несправедливо утверждена слава блаженныхъ. То, что Лейбницъ

даетъ намъ здѣсь, это — холодныя литературныя упражненія, веселенькую суть которыхъ не согрѣваетъ даже адовъ пламень».

Но и болѣе утонченный оптимизмъ современнымъ идеалистовъ, какъ Брэдли или Ройсъ съ ихъ «Aufhebung» зла на манеръ Гегеля, былъ для Джемса непріемлемъ, невыносимъ, ибо Джемсъ извѣдалъ иное зло. Въ ясный день его души непрощенное пришло оно къ нему, ибо какъ-бы это ни казалось на первый взглядъ парадоксальнымъ, въ своей глубочайшей основѣ Джемсъ былъ натурой бодрой, радостной о жизни, — болѣе того, натурой со вкусомъ къ активности, къ борьбѣ, къ риску. И потому-то насквозь темнымъ было то, что невѣдомо откуда вползло въ его душу и просто на просто предстало на лицо, какъ нѣчто абсолютно чужеродное.

Несомнѣнно, что реминисценціями изъ той поры (да и реминисценціями ли только?) опредѣлился въ значительной степени въ дальнѣйшемъ и интересъ Джемса къ религіи. Разсказъ о своемъ «случаѣ» Джемсъ заканчиваетъ такъ: «Я всегда думалъ, что пережитое мною состояніе меланхоліи имѣло нѣкоторую религіозную направленность. Я хочу сказать этимъ, что страхъ, объявившій меня, былъ столь неодолимъ, что если-бы я не ухватился тогда за тексты изъ Св. Писанія, какъ: «Предвѣчный Богъ — мое прибѣжище» «Пріидите ко Мнѣ всѣ труждающіеся и обремененные» — «Я есмь Воскресеніе и Жизнь»... то, думаю, я и въ самомъ дѣлѣ сошелъ бы съ ума». Немногими строками дальше Джемсъ разсказываетъ о болѣе тяжелыхъ случаяхъ меланхоліи, когда душой овладѣваетъ безпросвѣтное отчаяніе. Какъ безсиленъ нашъ обычный вымудренный оптимизмъ передъ той великой нуждой въ спасеніи, которую испытываетъ такая гибнущая душа!

«Въ этомъ воплѣ: «Помогите, спасите!» — вотъ

гдѣ истинный корень религіозной проблемы», восклицаетъ Джемсъ. Преимущественно съ этой стороны, по путямъ, пройденнымъ «больными душами», и подходитъ Джемсъ къ проблемѣ религіи въ своей книгѣ о религіозномъ опытѣ. И несомнѣнно, что и у самого Джемса съ памятной поры его меланхолическихъ переживаній двѣ вещи оставались связанными навсегда: тамъ и тогда въ его душѣ, гдѣ и когда до невыносимости обострялось сознание скрытой ужасности бытія, приходилъ онъ къ мысли о Богѣ. Но въ этой сложной душѣ, слишкомъ охваченной безпокойствомъ, чтобы удовлетвориться «религіей философовъ» и слишкомъ во власти интеллектуализма, чтобы *in extremis* обрѣсти Бога, ряды мыслей и переживаній разнаго происхожденія то перекрещивались между собой, то на большемъ протяженіи бѣжали параллельно. И въ тѣхъ книгахъ Джемса, гдѣ онъ хочетъ дать выраженіе своей *философіи*, нерѣдко выступаютъ на первый планъ совсѣмъ иныя тенденціи.

Черезъ всѣ свои философскіе опыты онъ проводитъ противоположность двухъ разныхъ человѣческихъ темпераментовъ, двухъ разныхъ соответствующихъ имъ міроощущеній, двухъ разныхъ по преимуществу связанныхъ съ ними философскихъ ученій. Это — темпераменты: болѣе нѣжный и болѣе жесткій, это міроощущенія: болѣе религіозное и болѣе моралистическое; это, наконецъ, — философія монизма и философія плюрализма.

Для религіозно-философскаго монизма (это — философія Абсолюта у Брэдли, у Ройса) дѣйствительность отъ вѣка завершена. Пусть въ чредѣ *Времени* смѣняются событія, — тамъ, въ лонѣ *Вѣчности* уже напередъ реализовано все, что было, есть и будетъ. Пусть здѣсь, на поверхности бытія мы ставимъ себѣ цѣли и боремся за нихъ и нерѣдко изнемогаемъ и падаемъ въ борьбѣ, — тамъ въ глубинѣ Бытія, Абсолюта, Всеединаго уже осуществлены

наши идеалы и цѣнности, тамъ самыя страданія и неудачи, и ошибки наши, и все зло преодолены и преображены. Всѣ души, потерпѣвшія крушеніе, всѣ души усталыя, всѣ больныя души должны тянуться къ этому ученію. Но дѣйствительно-ли удовлетворяетъ оно подлиннымъ стремленіямъ человѣка? Если все напередъ уже завершено, осуществлено, то, значить, наша борьба и усилія, наши побѣды (пусть и наши пораженія) только иллюзіи, нѣчто, лишенное значенія и серьезности, и сами мы не подлинныя дѣятели и борцы, не подлинныя личности, которыя творять въ мірѣ свои цѣли, проводятъ свою борозду, а только маріонетки, только орудія чуждаго намъ совершенства, которое, впрочемъ, равно полно съ нами и безъ насъ.

И тогда противъ такого ученія выступаетъ философія плюрализма. *Дѣйствительность еще не завершена, не закончена.* Она еще создается и ждетъ еще своего восполненія въ будущемъ и нѣчто новое во истину свершается тамъ, гдѣ дѣйствуютъ и борятся въ мірѣ личныя существа, живыя личныя силы. Ихъ борьба и ихъ усилія реальны и полны смысла и серьезности, ибо въ плюралистическомъ мірѣ есть реальныя побѣды и реальныя пораженія, есть опасности и рискъ, есть подлинныя трагедіи и подлинное творчество.

На сторону какого ученія склоняется Джемсъ? По темпераменту, по вкусамъ онъ съ плюралистами. Онъ высказывался однажды, что его темпераментъ находитъ себѣ наиболѣе характерное выраженіе въ тѣ моменты, когда онъ преисполненъ готовности къ борьбѣ и надежды на то, что онъ сможетъ сломить сопротивленіе внѣшняго міра. Но, если побѣда будетъ ему гарантирована, онъ теряетъ вкусъ къ борьбѣ. Напротивъ, пусть гарантіи исчезнутъ и тотчасъ онъ опять преисполненъ энтузіазма и рѣшимости дѣйствовать и претерпѣ-

вать все, что угодно, — если только онъ будетъ здоровъ.

Но въ своей философіи онъ склоненъ посредствовать между крайними проявленіями противоположныхъ ученій, между тѣмъ, что онъ называетъ «абсолютной религіей» и «абсолютнымъ морализмомъ». Философія плюрализма тоже можетъ быть религіозной. Мы не одни боремся въ мірѣ. Есть въ мірѣ и Высшія Силы, есть Богъ, и наши идеалы и цѣли не чужды ему. Но Богъ Джемса не Абсолютъ монистической философіи. Ибо иначе на вопросъ, откуда зло въ мірѣ, неизбѣженъ непріемлемый отвѣтъ, что Богъ есть источникъ и зла. Онъ конеченъ, а не безконеченъ. Какъ и мы, онъ имѣетъ внѣшнюю среду. Какъ и мы, но много болѣе могущественный, онъ ведетъ борьбу за болѣе обширныя, чѣмъ наши, но близкія намъ цѣли, и если мы на нашемъ мѣстѣ вѣрны нашимъ идеаламъ и цѣлямъ, то, можетъ быть мы тѣмъ самымъ помогаемъ и ему одержать побѣду надъ зломъ въ мірѣ.

Но если Богъ конеченъ, если ему противостоитъ нѣкая внѣшняя среда, то, вѣдь, при всѣхъ великихъ возможностяхъ нѣтъ гарантій въ томъ, что спасеніе міра будетъ универсальнымъ.

Что-жь? Джемсъ готовъ принять міръ, таящій въ себѣ реальныя опасности, міръ, который идетъ навстрѣчу великимъ, но не обезпеченнымъ судьбамъ.

И онъ прибавляетъ дальше, что настоящій прагматистъ всегда приметъ «міръ, въ которомъ есть не гарантированныя возможности и ввѣрится имъ, готовый заплатить своей собственной личностью, если это понадобится для осуществленія идеаловъ, которые онъ себѣ начерталъ».

Въ этихъ мысляхъ возвѣщаетъ о себѣ нѣкое героическое міросозерцаніе, какъ самый возвышенный плодъ той философіи прагматизма и плюрализма, которую Джемсъ отстаиваетъ.

Какъ, повидимому, далеки мы здѣсь отъ тѣхъ настроеній, которыя внушили Джемсу прислушиваться къ тому, что разсказываютъ «больныя души»! Правда, нельзя отрицать иныхъ цѣнныхъ моментовъ въ философіи, которую Джемсъ называетъ «плюралистической». Но удовлетворяла-ли дѣйствительно Джемса въ цѣломъ эта философія плюрализма? Онъ былъ слишкомъ искреннимъ мыслителемъ, чтобы не найти отвѣта на этотъ вопросъ у него самого. Джемсъ прежде всего слишкомъ хорошо зналъ, что философія плюрализма безсильна принести благу вѣсть «больной души».

Да вѣдь и по отношенію къ своимъ собственнымъ настроеніямъ Джемсъ весь энтузіазмъ по адресу плюралистическаго темперамента и готовность принять всякій рискъ ограничиваетъ, какъ мы видѣли, однимъ условіемъ: только-бы онъ вообще чувствовалъ себя здоровымъ. А какъ быть, когда это условіе отпадаетъ? Что наступаетъ у Джемса тогда, объ этомъ очень значительно свидѣтельствуетъ одно небольшое письмо его къ его другу, профессору Howison'у, который не мало потрудился въ качествѣ глашатая философіи «плюралистическаго идеализма».

Письмо къ нему Джемса какъ будто незначительное, такъ что легко пройти мимо него, но на самомъ дѣлѣ во всѣхъ двухъ томахъ переписки Джемса трудно найти признаніе, исполненное въ устахъ философа большей печали, чтобы не сказать большаго трагизма, чѣмъ эти немногія строки.

Судя по началу письма Джемсъ будто обронилъ какъ-то по поводу философіи своего единомышленника, т. е. по поводу плюралистическаго идеализма слово «тривіальный». Howison обидѣлся. Письмо Джемса вызвано стремленіемъ объясниться, оправдаться. Можетъ быть, лично за себя Howison послѣ отвѣта Джемса могъ быть удовлетворенъ, но если ему было дорого то дѣло,

за которое онъ ратовалъ, т. е. пусть даже не его плюралистическій идеализмъ, а, говоря обще, философія, философскій подходъ къ бытію, то отъ отвѣта Джемса онъ долженъ былъ огорчиться еще больше, чѣмъ отъ личной обиды. Ибо вотъ что писалъ ему Джемсъ (письмо стоитъ привести цѣликомъ):

«Какая ошибка съ Вашей стороны принять, что это слово «тривіальный» относится специально къ Вашему плюралистическому идеализму. Совсѣмъ напротивъ. Если есть какая нибудь философія, въ которую я вѣрю, то это именно эта. Слово же «тривіальный» вырвалось у человѣка, который не созданъ быть философомъ, потому что въ сущности ненавидитъ философію, особенно вначалѣ вакацій, когда ароматъ сосенъ пропитываетъ его цѣликомъ убѣжденіемъ, что лучше быть, чѣмъ опредѣлять бытіе. Я во власти неврастеніи и сопутствующаго ей ощущенія пустоты и ирреальности. И это фактъ, что философская литература мнѣ часто представляется изъ всѣхъ пустыхъ вещей самой пустой. Этотъ терминъ «тривіальный» былъ общимъ выводомъ, проистекающимъ изъ этого душевнаго состоянія, — выводомъ воистину постыднымъ для такъ называемаго профессора. Гдѣ я останавлиюсь на этомъ пути, я не знаю. Я хотѣлъ бы имѣть возможность бросить все. Но, можетъ-быть, это только климатерическій періодъ, который пройдетъ. Для даннаго момента я немного заброшу философію, чтобы наверстать въ будущемъ году, если вообще когда-нибудь смогу. И я завидую Вашему несокрушимуму энтузіазму и Вашей непоколебимой вѣрѣ».

То, что сказалось въ этомъ письмѣ, отнюдь не было случайнымъ настроеніемъ. Напротивъ, думать такъ, значило-бы пройти мимо того, что составляло подлинную муку всего философствованія Джемса. Пока все шло благополучно, онъ могъ

развивать самую кипучую философскую дѣятельность. Но когда его охватывало то, что онъ называлъ «неврастеніей» и сопутствующее ей чувство «пустоты и ирреальности», то изъ всѣхъ пустыхъ вещей философская литература представлялась ему чѣмъ-то самымъ пустымъ. И здѣсь, какъ мы слышимъ, уже безразлично, будь-то философія противниковъ или родной ему «плюрализмъ».

Словомъ, пока все было благополучно, была налицо и философія, но когда реальность отступалась отъ Джемса и когда, можетъ быть, больше всего хотѣлъ-бы онъ опереться на философію, философія тоже покидала его, даже изъ первыхъ.

И вотъ, когда весь кругъ философскихъ *понятій* и построений оставлялъ его съ пустыми руками, онъ обращалъ свой взоръ въ сторону *опыта*, но не того опыта, который не уводилъ дальше «чувственного и только постигаемаго міра», а того, который искони считался источникомъ иной реальности, — опыта религіознаго.

Правда съ нимъ не случилось того, что бываетъ съ иными безпокойными, непосѣдливыми, бунтарскими, но по существу жаждущими твердаго прибѣжища душами. Онъ не обрѣлъ успокоенія въ лонѣ той или иной церкви, но любыя проявленія подлинной религіозной жизни были ему ближе, чѣмъ ея философскіе суррогаты. И въ своихъ Эдинбургскихъ лекціяхъ онъ ставилъ себѣ задачей отстоять, по его выраженію «наперекоръ всѣмъ предразсудкамъ своего «класса» — «опытъ противъ философіи», т. е. все непосредственно переживаемое «противъ возвышенныхъ и благородныхъ общихъ соображеній о судьбѣ и смыслѣ міра». Если Джемсъ чего чуждался въ церковной религіозности, то именно ея теологическихъ моментовъ, т. е. того, что привносится въ нее интеллектомъ, философіей. Съ другой стороны онъ боролся противъ давленія тѣхъ интеллектуалистическихъ, мнимо-

научныхъ запретовъ, которые не дають свободно бить роднику религіозной вѣры, и защищать наше право вѣрить «въ книгѣ, которую онъ озаглавилъ «The Will to believe».

Здѣсь противъ интеллектуалистовъ, требовавшихъ для каждаго нашего вѣрованія достаточныхъ «интеллектуальныхъ основаній» и отвергавшихъ въ силу этого вѣрованія религіозныя, Джемсъ отстаиваетъ ту мысль, что наша воля, наша эмоціональная природа не только фактически, но и по праву избираетъ рѣшеніе въ тѣхъ случаяхъ, когда вопросъ по природѣ своей недоступенъ рѣшенію на интеллектуальныхъ основаніяхъ.

Критики Джемса увидѣли въ этомъ его «волюнтаризмъ» угрозу для мысли, ибо здѣсь, повидимому, открывается доступъ въ сферу исканія истины всяческому произволу и субъективизму. Но Джемсъ не предлагалъ слѣдовать руководительству воли и чувствъ въ вопросахъ чисто интеллектуальныхъ, научныхъ. Здѣсь нужно воздерживаться отъ рѣшенія, пока у насъ нѣтъ достаточныхъ, логически принудительныхъ основаній. Но есть вопросы (а таковы именно вопросы моральные и религіозные), гдѣ мы не можемъ ждать и гдѣ намъ остается на свой собственный рискъ принять то рѣшеніе, которое диктуется намъ нашей волей, нашими эмоціями, — словомъ, всѣмъ устремленіемъ нашей личности. Воздержаніе отъ сужденія, отказъ отъ выбора между да и нѣтъ есть тоже выборъ, есть такое же эмоціональное рѣшеніе, какъ если бы мы склонились на сторону да или нѣтъ, и при томъ рѣшеніе, связанное съ такимъ же рискомъ ошибиться. «Всякій, добавляетъ Джемсъ, кто замкнется въ неумолимую логичность, заставляя боговъ *volens-nolens* вынуждать его признаніе, или обходиться безъ послѣдняго, можетъ навсегда лишиться себя единственнаго случая познакомиться съ богами».

Если волюнтаризмъ Джемса на самомъ дѣлѣ не былъ столь гибельнымъ, какъ это изображали его критики, то съ другой стороны, сосредоточивъ свои нападки на томъ, что составляло передній планъ его книги, они, кажется проглядѣли въ глубинномъ планѣ ея такія мысли, которыя выходили далеко за предѣлы *волюнтаризма*, по крайней мѣрѣ, ходячаго.

Ибо чему противилась душа Джемса въ пониманіи бытія, это — признанію какого либо безличнаго незыблемаго строя вещей, будь-то законы природы, логическая необходимость или моральный міропорядокъ. Прямо поразительно, что этотъ человѣкъ, выросшій въ атмосферѣ безличныхъ категорій «вѣка естествознанія», въ качествѣ послѣдняго основанія хода вещей склоненъ былъ больше всего признать конкретную волю личныхъ существъ. И уже совсѣмъ «несовременнымъ» было то, что Джемсъ и этические обязанности понималъ не какъ выраженіе нѣкагого апріорнаго нравственнаго закона, а какъ откликъ на чье-либо требованіе, на чей-либо призывъ. И когда мы преступаемъ моральныя обязанности, то развѣ «морально-дурное становится болѣе пріемлемымъ или болѣе понятнымъ, если мы представимъ себѣ, что оно состоитъ скорѣе въ нарушеніи апріорнаго идеальнаго порядка, чѣмъ въ огорченіи живого лица, — Бога?»

Ближе, чѣмъ Джемсъ въ этихъ мысляхъ, трудно, пожалуй, подойти къ живому религіозному сознанію. И, однако, Джемсу, который и за прагматизмъ ухватился потому, что, казалось ему «расширяетъ поле для исканія Бога», Джемсу, для котораго религія была «величайшей страстью его жизни», Джемсу, наконецъ, который искалъ въ религіи подлинно-первоначальнаго и непосредственнаго, такъ и не дано было пережить самому нѣчто отъ опаляющей убѣдительности «религіознаго опыта».

Въ этомъ отношеніи любопытны отвѣты Джемса на анкету о религіозной жизни, предпринятую однимъ американскимъ профессоромъ въ девяти-сотыхъ годахъ. На вопросъ, испыталь-ли онъ когда-либо чувство присутствія Бога (свидѣтельствамъ этого переживанія у религіозныхъ людей посвящена какъ разъ особая глава въ книгѣ Джемса о религіозномъ опытѣ), Джемсъ отвѣчаетъ рѣшительнымъ «никогда» и прибавляетъ — и это характерно для всего его настроенія — что онъ вѣритъ въ Бога скорѣе потому, что онъ *такъ нуждается въ этой вѣрѣ, что она должна быть истинной* (курсивъ нашъ А. Л.). А въ другомъ случаѣ онъ писалъ, что Божественное для его активной жизни сводится къ абстрактнымъ идеямъ, которыя владѣютъ имъ въ качествѣ идеала, живого-же чувства общенія съ Богомъ у него нѣтъ, и онъ завидуетъ тѣмъ, у кого оно есть, ибо знаетъ, что такое чувство принесло-бы ему огромную помощь.

Интересенъ также отвѣтъ Джемса на вопросъ, молился ли онъ когда-либо. Джемсъ какъ разъ считалъ молитву въ широкомъ смыслѣ слова, какъ общеніе съ Богомъ, «самой душой и сущію религіи». Его Богъ — живой, личный Богъ, къ которому можно обратиться молитву и который услышитъ ее. Отсюда одинъ изъ главныхъ пунктовъ расхожденія Джемса съ религіозной философіей «абсолютнаго идеализма» Брэдли, Ройса и др. Ихъ «Абсолютъ» — плохой суррогатъ Божества, ибо то, существуетъ это Божество или нѣтъ, для конкретныхъ фактовъ не составляетъ разницы. Идеалисты отстаиваютъ, правда, что мы обязаны Абсолюту тѣмъ, что у насъ вообще есть міръ фактовъ. «Міръ фактовъ! — восклицаетъ Джемсъ — въ этомъ-то и источникъ тревоги! Цѣлый міръ — это малѣйшая единица, которой можетъ оперировать Абсолютъ, между тѣмъ какъ для нашихъ конечныхъ умовъ нужно было-бы, чтобы дѣла совершались немного

лучше внутри самого міра, въ отдѣльныхъ его пунктахъ. Наши жизненные трудности и идеалы суть отдѣльныя, частичныя вещи, но Абсолютъ ничего не можетъ сдѣлать для насъ въ частностяхъ, такъ что всѣ нужды, которыя рождаются въ нашихъ бѣдныхъ душахъ, заявляютъ о себѣ слишкомъ поздно. Мы должны были бы говорить раньше, молиться о сотвореніи совсѣмъ иного міра, пока не былъ созданъ этотъ». И вотъ, противъ философовъ «абсолютнаго идеализма» Джемсъ не колеблется взять сторону живого религіознаго сознанія съ его вѣрой въ чудеса и въ силу молитвы. Ему нуженъ Богъ, который своимъ вмѣщательствомъ въ конкретный ходъ вещей могъ-бы помочь намъ здѣсь, на землѣ «во прахѣ нашихъ человѣческихъ мукъ». Иначе вопросъ о существованіи Бога утрачиваетъ для него интересъ. Ну, и что-же? Молился когда-либо Джемсъ? Вотъ его отвѣтъ: «Я совершенно не могу молиться. Я чувствую себя какъ-то глупо и не по настоящему».

И, наконецъ, (все изъ той-же анкеты) прямо поразительно, какъ могъ Джемсъ сравнительно недооцѣнить Библію. Пусть для него Библія не была Книгой Божественнаго Откровенія, все-же, когда на вопросъ: «Признаете-ли вы Библію какъ авторитетъ въ дѣлѣ религіи? Базируется ли на ней ваша религіозная вѣра и ваша религіозная жизнь? Джемсъ отвѣчаетъ: «Нѣтъ, нѣтъ и нѣтъ. Это — книга столь человѣческая, что я не вижу, какъ можно сохранять вѣру въ ея божественное происхожденіе послѣ того, какъ ее прочитаешь», то помимо сути отвѣта, въ самомъ тонѣ его звучитъ что-то, что было-бы скорѣе впору иному раціоналисту 18-го вѣка. А между тѣмъ уже одно утвержденіе Джемса, что «единственно возможное основаніе, въ силу котораго какое-либо явленіе должно существовать, заключается въ томъ, что это явленіе составляетъ предметъ чьего-либо желанія» дѣлаетъ

Джемса болѣе близкимъ къ библейскому міроощущенію, чѣмъ иныхъ теологовъ ихъ апологетическіе трактаты *in folio*.

Если при недостаточности собственнаго религіознаго опыта у Джемса было столько пониманія чужой религіозной жизни, то это благодаря той способности, которую онъ готовъ былъ считать у себя «зародышемъ мистицизма». «Какъ ни лишенъ я *Gottesbewusstsein* въ болѣе прямомъ и строгомъ смыслѣ слова, писалъ Джемсъ, есть однако *что-то во мнѣ*, что *откликается*, когда я слышу голосъ изъ той сферы у другихъ. Какъ нѣчто знакомое звучитъ мнѣ этотъ голосъ, идущій изъ глубины, и что-то говоритъ мнѣ: : «тамъ — истина».» Не будъ у него этой способности откликаться на чужой религіозный опытъ, добавляетъ Джемсъ, ему оставалось-бы только исповѣдывать «натуралистическій атеизмъ». Въ самомъ дѣлѣ, внѣшній, природный міръ, какъ онъ разстилался передъ нимъ, не внушалъ ему мысли о Божествѣ. «Доказательства бытія Бога» въ старомъ-ли или новомъ духѣ, вообще философскія спекуляціи въ этой области, мы видѣли, не импонировали ему, скорѣе отталкивали. Въ поискахъ *фактическаго* Джемсъ обратился къ изученію явленій спиритическихъ, вообще оккультныхъ, но послѣ 25 лѣтъ дѣятельнаго интереса къ этой области, онъ не пошелъ дальше осторожно-выжидательнаго отношенія къ теоріямъ оккультистовъ, ибо по отношенію къ этимъ теоріямъ «электрическій токъ, именуемый вѣрой, не пронизалъ его души». И было одно, только одно мѣсто во всемъ совокупномъ мірѣ бытія, гдѣ ему чуялись просвѣты въ иные міры. Это было то мѣсто, вѣрнѣе, тѣ загоравшіеся какъ звѣзды въ темную ночь пункты, гдѣ онъ наталкивался на переживанія мистиковъ, «дважды рожденныхъ» душъ, вообще религіозно одаренныхъ натуръ.

И вотъ, особый, индивидуальный опытъ

личности, міръ, приоткрывающійся иному «я» и столь не похожій на *общій* всѣмъ намъ міръ, становится для Джемса послѣднимъ приближеніемъ въ его религіозно-метафизическихъ исканіяхъ. Не «трансцендентальное я» влечетъ къ себѣ Джемса («религія трансцендентальнаго я» не по немъ) и «не обыденное «я», движущееся въ колесѣ разумности и нормы, т.-е. то «я», которое только и составляетъ предметъ такъ наз. научной психологіи».

Въ сокровенныхъ изгибахъ болѣе глубиннаго «я», особенно тамъ, гдѣ рождаются опыты внѣ аналогіи и связи съ обыденнымъ опытомъ, — еще лучше, — въ тѣхъ душахъ, которыя явно движутся по какимъ-то необщимъ тропамъ, ищетъ Джемсъ свидѣтельствъ иного откровенія, какъ ищутъ клада, зарытаго въ сторонѣ отъ большой дороги».

Пожалуй, никто изъ тѣхъ, кто въ современномъ «идеализмѣ» исповѣдуютъ «принципъ личности» и всяческій «индивидуализмъ», не обнаруживалъ такого напряженнаго, такого всамдѣлишнаго интереса ко всему чисто-личному, не склонялся такъ весь надъ краями чужой души, чтобы заглянуть въ глубины ея, какъ Джемсъ.

Не принадлежитъ-ли все общее, законѣрное въ мірѣ и личности къ поверхности бытія и не является-ли какъ разъ индивидуальное, личное выраженіемъ метафизической сущности. Вотъ догадка, въ сторону которой движется Джемсъ *).

*) Здѣсь мысль, которую блестящій и острый умъ столь близкаго къ Джемсу по своимъ философскимъ настроеніямъ Фердинанда Шиллера стремится болѣе четко сформулировать и развить. Міръ индивидуальнаго опыта, «моего» опыта единственный реально испытываемый міръ, это — для Шиллера нѣчто первоначальное, а міръ, *общій* всѣмъ индивидуумамъ, — нѣчто вторичное. Правда, развивая Шиллера, говорятъ, что мы воспринимаемъ одно и то-же «однѣ и тѣ-же вещи», но дѣйствительный смыслъ такихъ выраженій можетъ заключаться въ утвержденіи, что мы воспринимаемъ міръ такъ, что можемъ дѣйствовать сообща и согласно. *Общность* нашихъ воспріятій только практическая. Пока дѣло идетъ о томъ, что нужно для практической жизни, истины у насъ общія. Но развѣ и *конечная* истина, т. е. то, что составляетъ для него религію, можетъ быть, должна быть одинаковой для всѣхъ?

Только имѣя дѣло съ частнымъ и личнымъ встрѣчаемся мы съ релѣностью въ полномъ смыслѣ слова, неустанно повторяетъ Джемсъ. Ось, вокругъ которой вращается религіозная жизнь, есть интересъ индивидуума къ его частной, личной судьбѣ. Должны-ли всѣ люди имѣть одну и ту-же религію? Какъ могутъ существа со столь различными трудностями и судьбами слѣдовать однимъ и тѣмъ-же велѣніямъ, приходитъ къ однимъ и тѣмъ-же рѣшеніямъ? Нужно допустить, что «богъ сраженій» есть Богъ однихъ, а для другихъ ихъ Богъ есть «богъ міра, неба и домашняго очага». «Мы должны откровенно признать, что мы живемъ каждый въ нѣкоемъ особомъ частичномъ кругѣ бытія и эти части незамѣстимы въ духовной жизни».

Такъ, борясь съ монизмомъ, Джемсъ склоненъ къ метафизической изоляціи существъ. Здѣсь «плюрализмъ» Джемса достигаетъ своей вершины. И вдругъ почти на тѣхъ-же страницахъ — мысли о томъ, что, «сопоставляя свободно возникшія религіозныя настроенія съ результатами естествознанія, философія можетъ устранять ученія, которыя оказываются научно несостоятельными, что «наука о религіи», въ которую преобразится теологія, будетъ заботиться о поддержаніи связи религіи съ наукой». Это не есть просто непослѣдовательность мысли, но изначальная двойственность тенденцій, которая всюду сказывается у Джемса. Въ этомъ отношеніи показателенъ его духовная встрѣча съ Бергсономъ. Извѣстенъ энтузіазмъ, которымъ преисполнила Джемса философія Бергсона. «Онъ убилъ окончательно интеллектуализмъ, которому не поднять уже болѣе головы», — вотъ за что прежде всего словословить онъ Бергсона. Если-бы не вліяніе Бергсона, рассказываетъ Джемсъ, то онъ и теперь еще не былъ-бы свободенъ и не оставилъ-бы съ такимъ легкимъ сердцемъ логику на второе мѣсто, не удалилъ-бы ее изъ болѣе глубо-

кихъ областей философіи, дабы она заняла свое законное и почетное мѣсто въ мірѣ простой человеческой практики. Конечно, энтузіазмъ Джемса свидѣтельствуешь объ огромномъ впечатлѣніи, произведенномъ на него Бергсономъ, но тѣмъ болѣе выявилось при этомъ, какъ велика была на самомъ дѣлѣ все время власть рационализма надъ душой Джемса несмотря на всѣ его дерзновенные вызовы логикѣ и *ratio*.

Спустя нѣкоторое время (это было въ послѣдній годы жизни Джемса) произошла и личная встрѣча Джемса съ Бергсономъ. Вотъ что рассказываетъ о ней Бергсонъ: «Я сохранилъ воспоминаніе о нашей первой встрѣчѣ, о которой мы уже давно успевались въ письмахъ, обмѣниваемыхъ черезъ океанъ, но которая нѣсколько разъ изъ-за разныхъ помѣхъ все никакъ не осуществлялась. Помнится, мы сказали другъ другу: «здравствуйте», и это было все; потомъ прошло нѣсколько мгновений въ молчаніи, и вслѣдъ за этимъ сразу Джемсъ спросилъ меня, какъ смотрю я на религіозную проблему». Въ этомъ вопросѣ Джемса, въ этомъ непосредственномъ, страстномъ нетерпѣніи вылилась душа Джемса съ тѣмъ, что ее такъ занимало и волновало. Что отвѣтилъ Бергсонъ Джемсу, утѣшилъ ли онъ тревогу и сомнѣнія Джемса, сразилъ-ли онъ на самомъ дѣлѣ и окончательно «интеллектуализмъ» въ самомъ Джемсѣ, — незвѣстно. Вѣрно одно: есть проблемы, которыя не дано рѣшать за насъ другимъ. Личная встрѣча Джемса съ Бергсономъ — одно изъ послѣднихъ впечатлѣній, которыя мы имѣемъ отъ облика Джемса. Такъ и стоитъ онъ передъ нами, неустаннѣй вопрошатель, чья духовная судьба, необычайная и высоко-трагическая, не лишена и моментовъ общечеловѣческихъ.

Ему случилось въ жизни подойти къ краю бездны и достаточно заглянуть въ нее, чтобы не удовлетворяться болѣе тѣми построеніями идеали-

стической философіи, которыя еще импонировали современникамъ. Позади идеалистическихъ формъ и формулъ прозрѣвалъ онъ натуралистическую суть. Съ Абсолютомъ современныхъ идеалистовъ все оставалось, такъ, какъ если-бы міромъ правили тѣ «законы природы», которые формулируетъ натурализмъ. Бога идеалистической философіи можетъ признать и наука, ибо это тотъ-же «Богъ всеобщихъ законовъ». Богъ трансценденталистовъ — вотъ «удивительная эволюція Бога псалмовъ Давида». И Джемсъ ставитъ проблему современной религіозной философіи на острие. Діалектикой, тканью понятій, силятся прикрыть пустое мѣсто. Но трудно дальше обманываться: или живой Богъ псалмовъ Давида или мужественное признаніе безвѣрія. Но самъ Джемсъ, увы, не пришелъ къ живому Богу.

Тотъ «философскій пессимизмъ» и «скептицизмъ», которые мучили его въ молодости, *практически*, какъ настроенія, мѣшавшія ему жить, усиленіемъ воли онъ преодолѣлъ. Здѣсь и Ренувье былъ въ помощь. Но въ глубинѣ души продолжалъ жить какой-то холодъ. То, что было для него практическимъ исходомъ изъ кризиса, не было рѣшеніемъ проблемы въ метафизическомъ планѣ. Онъ могъ вдохновляться героическими настроеніями, противопоставлять равно и пессимизму и оптимизму свою философію «меліоризма», но иногда прорывалось наружу то, что оставляло глубинное ощущеніе души. «Сладко-ли послѣднее слово? Все-ли во вселенной говорить «да»? Не коренится-ли «нѣтъ» въ самой сущности жизни?» — Пожалуй, большаго признанія не нужно и иному пессимисту.

Онъ временами бросалъ мысли, которыя разрывали замкнутый кругъ господствующаго еще натуралистическаго міросозерцанія: мысли о конкретной волѣ, какъ послѣднемъ основаніи всего, что есть, и всего, что свершается; о частичномъ, но

подлинномъ участіи человѣка въ созиданіи міра, который еще только творится; о метафизическомъ значеніи чисто индивидуальныхъ «сверхъвѣрованій», самаго цѣннаго и самаго интереснаго въ человѣкѣ, и другое въ этомъ родѣ. И вдругъ скептическое, исполненное горькой резиньяціи признаніе развѣвается по вѣтру его золотые сны. «По дѣтски нелѣпая затѣя! (это онъ по поводу своей философіи говорить). Какъ будто формулы касательно Вселенной могутъ потревожить ея величіе и какъ будто обыденный міръ и его обязанности не суть навѣки наиреальнѣйшая реальность!» Горьче этой не могло быть мысли для философа. Міръ обыденности, вотъ этотъ «чувственный и только «постигаемый» міръ «съ раціональнымъ сознаніемъ, освѣщающимъ его, со всѣмъ, что сотворено обыденнымъ благоразуміемъ и нормой, оказывался навсегда болѣе реальнымъ, чѣмъ все, что философія хотѣла вознести надъ нимъ.

Можетъ быть, въ сознаніи этой непреодолимой власти обыденности была самая затаенная боль Джемса. Онъ рвался изъ круга обыденности, опираясь въ годы молодости на Ренувье, подъ конецъ жизни на Бергсона, но непреложная судьба Джемса повелѣвала, чтобы онъ сознавалъ, правда, плѣнь и границы обыденнаго опыта и стѣны тюрьмы, но сознавалъ бы ихъ, такъ сказать, по сю сторону ихъ, а не по ту сторону. И кажется иногда, что и самая бездна, передъ которой Джемсъ увидѣлъ себя въ молодости, не только освободила его, но и накрѣпко связала въ тоже время: освободила, чтобы онъ могъ увидѣть предѣлы обыденности, но и связала, чтобы онъ не могъ вырваться за эти предѣлы.

А. Лазаревъ.

ДУХОВНОЕ СОСТОЯНИЕ СОВРЕМЕННОГО МИРА *)

Все въ современномъ мірѣ находится подъ знакомъ кризиса, не только соціальнаго и экономическаго, но также и культурнаго, но и духовнаго кризиса, все стало проблематическимъ. Это острѣ всего сознается въ Германіи и объ этомъ много пишутъ. Какъ относятся христіане къ агоніи міра, какъ должны относиться? Есть ли это только кризисъ міра внѣхристіанскаго и антихристіанскаго, измѣнившаго христіанской вѣрѣ, или это также кризисъ христіанства? И христіане раздѣляютъ судьбу міра. Они не могутъ дѣлать вида, что въ христіанствѣ, въ христіанскомъ человѣчествѣ все обстоитъ благополучно и что ничто въ мірѣ происходящее его не затрагиваетъ. На христіанскій міръ, на христіанское движеніе падаетъ тяжелая отвѣтственность. Надъ міромъ совершается судъ и онъ есть также судъ надъ историческимъ христіанствомъ. Болѣзни современнаго міра связаны не только съ отпаденіемъ отъ христіанства, съ охлажденіемъ вѣры, но и съ застарѣлыми болѣзнями христіанства въ его человѣческой сторонѣ. Христіанство универсально по своему значенію и все находится въ его орбитѣ, ничто не можетъ быть для него вполне внѣшнимъ. И христіане должны понять духовное состояніе современнаго міра изъ самаго христіанства, опредѣлить, что значить кризисъ міра, какъ событіе внутри христіанства, внутри христіанской универсальности. Міръ пришелъ въ жидкое состояніе, въ немъ нѣтъ больше твердыхъ тѣлъ, онъ переживаетъ революціонную эпоху и внѣшне и внутренне, эпоху духовной анархіи. Человѣкъ живетъ въ страхѣ (Angst) болѣе чѣмъ когда-либо, подъ вѣчной угрозой, виситъ надъ бездной (Grenzsituation Тиллиха). Современный европейскій чело-

*) Докладъ прочитанный въ маѣ 1931 г. на съѣздѣ лидеровъ Мировой Христіанской Федерациі въ Bad Boll.

вѣкъ потерялъ вѣру, которой онъ пытался въ прошломъ вѣкъ замѣнить христіанскую вѣру. Онъ не вѣритъ больше въ прогрессъ, въ гуманизмъ въ спасительность науки, въ спасительность демократіи, онъ сознаетъ неправду капиталистическаго строя и извѣдился въ утопіи совершеннаго соціального строя. Современная Франція извѣдена культурнымъ скепсисомъ, въ современной Германіи кризисъ опрокидываетъ всѣ цѣнности. И вся Европа потрясена невѣроятными событіями происходящими въ совѣтской Россіи, охваченной новой вѣрой, новой религіей, враждебной религіи христіанской. Характерно для современной Европы возникновеніе новыхъ формъ пессимистической философіи, по сравненію съ которой пессимизмъ Шопенгауера представляется утѣшительнымъ и невиннымъ. Такова философія Гейдеггера, для которой бытіе падшее по своей сущности, но ни отъ кого не отпавшее, міръ безнадежно грѣховенъ, но Бога нѣтъ, сущность мірового бытія есть забота. Властителемъ думъ современной средней Европы является меланхолическій, мрачный, трагическій Кирхегардтъ. Его ученіе объ Angst сдѣлалось очень популярнымъ, оно выражаетъ сейчасъ состояніе міра, положеніе человѣка. Наиболѣе интереснымъ и значительнымъ теченіемъ теологической и религіозной мысли является бартіанство, которое охвачено исключительнымъ и острымъ чувствомъ грѣховности человѣка и міра и христіанство понимаетъ исключительно эсхатологически. Теченіе это есть религіозная реакція противъ либерально-гуманистическаго, романтическаго протестантизма прошлаго вѣка. Такая же реакція противъ либерализма, романтизма, модернизма обнаруживается въ католичествѣ, которое пытаются сейчасъ спасти отъ модернистическихъ опасностей и укрѣпить возвратомъ къ Томѣ Аквинату. Томизмъ есть не только официальная философія католической церкви, онъ сталъ также культурнымъ теченіемъ и захватываетъ католическую молодежь. Но и бартіанство и томизмъ унижаетъ человѣка. Тяготѣніе къ авторитаризму и къ возстановленію традиціи есть обратная сторона анархіи и хаоса міра. Въ западномъ христіанствѣ ослабла вѣра въ человѣка, въ его творческую силу, въ его дѣло въ мірѣ. Въ соціально-политическихъ движеніяхъ преобладаютъ принципы насилія и авторитета, умаленіе свободы человѣка, — въ коммунизмѣ, въ фашизмѣ, въ національ-соціализмѣ, торжествуетъ новую побѣду матеріализмъ экономическій и расовый. Человѣкъ какъ будто бы усталъ отъ духовной свободы и готовъ отказаться отъ нея во имя силы, которая устроитъ его жизнь, внутренне и внѣшне. Человѣкъ усталъ отъ самаго себя, отъ человѣка, извѣдился въ человѣкѣ и хочетъ опереться на сверхчеловѣческое, хотя бы это сверхчеловѣческое было соціальнымъ коллективомъ. Многіе старые кумиры низвергнуты

нашимъ временемъ, но много новыхъ кумировъ создается. Человѣкъ такъ устроенъ, что онъ можетъ жить или вѣрой въ Бога или вѣрой въ идеалы и кумиры. Въ сущности человѣкъ не можетъ быть послѣдовательнымъ и окончательнымъ атеистомъ. Отпадая отъ вѣры въ Бога онъ впадаетъ въ идолатрію. Идолотвореніе и идолопоклоненіе мы видимъ во всѣхъ областяхъ — въ наукѣ, въ искусствѣ, въ государственной, національной, социальной жизни. Такъ напр. коммунизмъ есть крайняя форма социальной идолатріи.

У современнаго европейца ослабѣла всякая вѣра. Онъ болѣе свободенъ отъ оптимистическихъ иллюзій, чѣмъ человѣкъ XIX вѣка, и поставленъ передъ оголенными, неприкрашенными, суровыми реальностями. Но въ одномъ отношеніи современный человѣкъ оптимистиченъ и полонъ вѣры, у него есть кумиръ, которому все приносится въ жертву. Тутъ мы подходимъ къ очень важному моменту въ духовномъ состояніи современнаго міра. Современный человѣкъ вѣритъ въ могущество техники, машины, иногда кажется, что это единственное, во что еще вѣрить. Для его оптимизма въ этомъ отношеніи есть, казалось-бы, очень серьезныя основанія. Головокружительные успѣхи техники въ нашу эпоху есть настоящее чудо грѣховнаго природнаго міра. Человѣкъ потрясенъ и подавленъ могуществомъ техники, перевернувшей всю его жизнь. Человѣкъ самъ ее создалъ, она продуктъ его генія, его разума, его изобрѣтательности, она дѣтище человѣческаго духа. Человѣку удалось расковать скрытыя силы природы и использовать ихъ для своихъ цѣлей, внести телеологическій принципъ въ дѣйствіе силъ механико-физико-химическихъ. Но овладѣть результатами своего дѣла человѣку не удалось. Техника оказалась сильнѣе самого человѣка, она подчинила его себѣ. Техника есть единственная сфера оптимистической вѣры современнаго человѣка, самое большее его увлеченіе. Но она же приноситъ человѣку много горечи и разочарованій, она порабощаетъ человѣка, ослабляетъ его духовность, угрожаетъ ему гибелью. Кризисъ нашего времени въ значительной степени порожденъ техникой, съ которой человѣкъ не въ силахъ справиться. И это кризисъ прежде всего духовный. Для нашей темы важно подчеркнуть, что христіане оказались совершенно неподготовленными для оцѣнки техники и машины, для пониманія ея мѣста въ жизни. Христіанское сознаніе не знаетъ, какъ отнестись къ огромному міровому событію, связанному съ введеніемъ въ человѣческую жизнь машины и техники. Природный міръ, въ которомъ въ прошломъ привыкъ жить человѣкъ, уже не представляется вѣчнымъ порядкомъ. Человѣкъ живетъ въ новомъ мірѣ, совсѣмъ не томъ, въ которомъ совершилось христіанское откровеніе, въ которомъ жили апостолы,

учителя церкви, святые, съ которымъ связана символика христіанства. Христіанство представлялось очень связаннымъ съ землей, съ патріархальнымъ строемъ жизни. Но техника оторвала человѣка отъ земли, она окончательно разрушила патріархальный строй. Христіане могутъ жить и дѣйствовать въ этомъ мірѣ, въ которомъ все непрерывно мѣняется, въ которомъ нѣтъ уже ничего устойчиваго, благодаря привычному христіанскому дуализму. Христіанинъ привыкъ жить въ двухъ ритмахъ, въ ритмѣ религіозномъ и ритмѣ мірскомъ. Въ ритмѣ мірскомъ онъ участвуетъ въ технизаціи жизни, религіозно не освященной, въ ритмѣ же религіозномъ, въ немногіе дни и часы своей жизни, онъ уходитъ отъ міра къ Богу. Но остается неяснымъ, что религіозно означаетъ этотъ вновь образующійся міръ. Долгое время технику считали наиболѣе нейтральной сферой, религіозно безразличной, наиболѣе удаленной отъ вопросовъ духовныхъ и потому невинной. Но это время прошло, хотя и не всѣ это замѣтили. Техника перестала быть нейтральной. Вопросъ о техникѣ сталъ для насъ духовнымъ вопросомъ, вопросомъ о судьбѣ человѣка, о его отношеніи къ Богу. Техника имѣетъ безмѣрно болѣе глубокое значеніе, чѣмъ обычно о ней думаютъ. Она имѣетъ космогоническое значеніе, она создаетъ совершенно новую дѣйствительность. Ошибочно думать, что дѣйствительность порождаемая техникой, есть старая дѣйствительность міра физическаго, дѣйствительность изучаемая механикой, физикой, химіей. Это дѣйствительность, которой не было въ исторіи міра до открытій и изобрѣтеній совершенныхъ человѣкомъ. Человѣку удалось создать новый міръ. Машина не есть механика. Въ машинѣ присутствуетъ разумъ человѣка, въ ней дѣйствуетъ телеологическій принципъ. Техника создаетъ атмосферу, насыщенную энергіями, которыя были ранѣе скрыты въ глубинѣ природы. И человѣкъ не увѣренъ, что онъ въ состояніи будетъ дышать въ этой новой атмосферѣ. Въ прошломъ привыкъ онъ дышать инымъ воздухомъ. Еще не выяснено, что принесетъ для человѣческаго организма та электрическая атмосфера, въ которую онъ себя ввергъ. Техника даетъ въ руки человѣка страшную, небывалую силу, силу, которой можетъ быть истреблено человечество. Прежнія орудія, находившіяся въ рукахъ человѣка, были игрушечными. И ихъ можно было еще считать нейтральными. Но когда дана такая страшная сила въ руки человѣка, тогда судьба человечества зависитъ отъ духовнаго состоянія человѣка. Уже одна истребительная техника войны, грозящая почти космической катастрофой, ставитъ духовную проблему техники во всей остротѣ. Техника есть не только власть человѣка надъ природой, но и власть человѣка надъ человѣкомъ, власть надъ жизнью людей. Техника можетъ быть обращена на служе-

ніе Богу, но можетъ быть обращена и на служеніе діаволу. Но именно поэтому она не нейтральна. Именно въ наше матеріалистическое время все приобрѣтаетъ духовное значеніе, все становится подъ знакъ духа. Техника, порожденная духомъ, матеріализируетъ жизнь, но она же можетъ способствовать и освобожденію духа, освобожденію отъ сращенности съ матеріально-органической жизнью. Она можетъ способствовать и одухотворенію.

Техника означаетъ переходъ всего человѣческаго существованія отъ организма къ организациі. Человѣкъ не живетъ болѣе въ органическомъ строѣ. Человѣкъ привыкъ жить въ органической связи съ землей, растениями и животными. Великія культуры прошлаго были еще окружены природой, любили сады, цвѣты и животныхъ, онѣ не порвали еще съ ритмомъ природы. Чувство земли порождало теллурическую мистику (объ этомъ есть замѣчательныя мысли у Бахофена). Человѣкъ изъ земли вышелъ и въ землю возвращается. Съ этимъ связана глубокая религіозная символика. Огромную роль играли культы растительные. Органическая жизнь человѣка и человѣческихъ обществъ представлялась жизнью подобной растительной. Органической была жизнь семьи, корпораціи, государства, церкви. Общество уподоблялось организму. Романтики начала XIX в. особенное значеніе придавали организму и органическому. Отъ нихъ идетъ идеализація всего органическаго и вражда къ механическому. Организмъ рождается, а не творится человекомъ, онъ есть порожденіе природной, космической жизни, въ немъ цѣлое не складывается изъ частей, а предшествуетъ частямъ и опредѣляетъ ихъ жизнь. Техника отрываетъ человека отъ земли, переноситъ въ міровыя пространства, даетъ человеку чувство планетарности земли. Техника радикально мѣняетъ отношеніе человека къ пространству и времени. Она враждебна всякой органической воплощенности. Въ техническій періодъ цивилизаціи человекъ перестаетъ жить среди животныхъ и растений, онъ ввергается въ новую холодно-металлическую среду, въ которой нѣтъ уже животной теплоты, нѣтъ горячей крови. Власть техники несетъ съ собой ослабленіе душевности въ человѣческой жизни, душевнаго тепла, уюта, лирики, печали, всегда связанной съ душой, а не съ духомъ. Техника убиваетъ все органическое въ жизни и ставитъ подъ знакъ организациі все человѣческое существованіе. Неизбѣжность перехода отъ организма къ организациі есть одинъ изъ источниковъ современнаго кризиса міра. Не такъ легко оторваться отъ органическаго. Машина съ холодной жестокостью отрываетъ духъ отъ сращенностью съ органической плотью, съ растительно-животной жизнью. И это прежде всего сказывается въ ослабленіи чисто душевнаго эле-

мента въ человѣческой жизни, въ разложеніи цѣлостныхъ человѣческихъ чувствъ. Мы вступаемъ въ суровую эпоху духа и техники. Душа, связанная съ органической жизнью, оказалась очень хрупкой, она сжимается отъ жестокихъ ударовъ, которые ей наноситъ машина, она истекаетъ кровью и иногда кажется, что она умираетъ. Мы воспринимаемъ это какъ роковой процессъ технизаціи, механизациі, матеріализациі жизни. Но духъ можетъ противиться этому процессу, можетъ овладѣть имъ, можетъ вступить въ новую эпоху побѣдителемъ. Это есть основная проблема. Организациа, къ которой переходитъ міръ, организациа огромныхъ человѣческихъ массъ, организациа техники жизни, организациа хозяйства, организациа научной дѣятельности и т. д. очень тяжела для душевной жизни человѣка, для интимной жизни личности, она порождаетъ внутренній религіозный кризисъ. Элементы организациі существовали съ самой зари человѣческой цивилизаціи, какъ всегда существовали элементы техники, но никогда принципъ технической организациі не былъ господствующимъ и всеобъемлющимъ, всегда многое оставалось въ состояніи органическомъ, растительномъ. Организациа, связанная съ техникой, есть раціонализациа жизни. Но человѣческая жизнь не можетъ быть окончательно и безъ остатка раціонализирована, всегда остается ирраціональный элементъ, всегда остается тайна. Универсальный принципъ раціонализациі получаетъ возмездіе. Раціонализациа, не подчиняющаяся высшему духовному началу, порождаетъ ирраціональныя послѣдствія. Такъ въ жизни экономической мы видимъ, что раціонализациа порождаетъ такое ирраціональное явленіе, какъ безработица. Въ совѣтской Россіи раціонализациа жизни принимаетъ формы напоминающія коллективное безуміе. Универсальная раціонализациа, техническая организациа, отвергающая таинственныя основы жизни, порождаетъ утерю стараго смысла жизни, тоску, склонность къ самоубійству. Человѣкъ увлеченъ созданной имъ техникой, но самъ онъ не можетъ превратиться въ машину. Человѣкъ организаторъ жизни, но самъ онъ въ глубинѣ своей не можетъ быть предметомъ организациі, въ немъ самомъ всегда остается элементъ органической, ирраціональной, таинственной. Раціонализациа, технизаціа, машинизациа всей человѣческой жизни и самой человѣческой души не можетъ не вызвать противъ себя реакціи. Эта реакціа существовала въ XIX в. Романтики всегда протестовали противъ власти техники, разлагающей органическую цѣлостность, призывали къ природѣ, къ стихійной основѣ въ человѣкѣ. Рѣзкимъ протестантомъ противъ техники былъ Рескинъ, онъ не хотѣлъ даже примириться съ желѣзной дорогой и ѣздилъ въ экипажѣ параллельно желѣзнодорожному пути. Романтическая реакціа противъ техники

понятна и даже необходима, но она бессильна, она не рѣшаетъ проблемы, или рѣшаетъ слишкомъ легко. Возвратъ къ прежнему къ органическому быту, къ патриархальнымъ отношеніямъ, къ старымъ формамъ сельскаго хозяйства и ремесламъ, къ жизни съ природой, съ землей, растеніями и животными невозможенъ. Да и возражать этотъ нежелателенъ, онъ связанъ былъ съ эксплуатаціей людей и животныхъ. Въ этомъ трагизмъ положенія. И остается только духу творчески опредѣлить свое отношеніе къ техникѣ и къ новой эпохѣ, овладѣть техникой во имя своихъ цѣлей. Христіанство должно творчески опредѣлить отношеніе къ новой дѣйствительности. Оно не можетъ быть слишкомъ оптимистичнымъ. Но не можетъ и уйти отъ суровой дѣйствительности. Это предполагаетъ напряженіе духовности, усиленіе внутренней духовной жизни. Душевный сентиментализмъ въ христіанствѣ становится уже невозможнымъ. Душевная эмоціональность не выноситъ суровой дѣйствительности. Безстрашіе возможно лишь для закаленная, суроваго духа. Духъ можетъ быть организаторомъ, онъ можетъ владѣть техникой для своихъ духовныхъ цѣлей, но онъ будетъ сопротивляться превращенію его въ орудіе организаторскаго техническаго процесса. Въ этомъ трагедія духа.

Другая сторона процесса, порождающаго современныя кризисы культуры, есть вступленіе въ культуру огромныхъ человѣческихъ массъ, демократизація происходящая въ очень широкихъ масштабахъ. Въ культурѣ есть начало аристократическое и начало демократическое. Безъ начала аристократическаго, безъ подбора качествъ высота и совершенство никогда не были бы достигнуты. Но вмѣстѣ съ тѣмъ культура распространяется въ ширь, къ ней приобщаются все новые социальные слои. Это процессъ неизбежный и справедливый. Въ культурѣ нашего времени утеряна всякая органическая цѣлостность, всякая іерархичность, въ которой высшая ступень чувствуетъ свою неразрывную связь съ низшей ступеню. Въ культурной элитѣ нашей эпохи исчезло сознаніе служенія сверхличной цѣли, великому цѣлому. Идея служенія вообще ослабѣла съ эпохи Ренессанса, ей противоположны господствующія либеральныя и индивидуалистическія идеи. Пониманіе жизни, какъ служеніе сверхличной цѣли, есть религіозное пониманіе жизни. Это пониманіе не свойственно современнымъ дѣятелямъ культуры. Поразительно, что идея служенія сверхличной цѣли въ извращенной формѣ вновь возникла въ русскомъ коммунизмѣ, но сама сверхличная цѣль оказалась безбожной. Культурный слой современной Европы не имѣетъ широкаго и глубокаго социального базиса, онъ оторванъ отъ массы, которая претендуетъ на все большій и большій удѣльный вѣсъ въ социальной

жизни, въ дѣланіи исторіи. Культурный слой, гуманистическій по своему міросозерцанію, безсиленъ дать массамъ идеи и цѣнности, которыя могли бы ихъ вдохновить. Гуманистическая культура хрупка и она не можетъ противостоять большимъ массовымъ процессамъ, которые ее опрокидываютъ. Гуманистическая культура принуждена сжиматься и уединяться. Массы легко усваиваютъ себѣ вульгарный матеріализмъ и внѣшнюю техническую цивилизацію, но не усваиваютъ себѣ высшей духовной культуры, они легко переходятъ отъ религіознаго міросозерцанія къ атеизму. И этому способствуютъ тягостныя ассоціація, связывающія христіанство съ господствующими классами и съ защитой несправедливаго соціального строя. Массами владѣютъ идеи-миѳы, вѣрованія религіозныя или вѣрованія соціально-революціонныя, но не владѣютъ идеи культурно-гуманистическія. Конфликтъ аристократическаго и демократическаго начала, количества и качества, высоты и широты неразрѣшимъ на почвѣ безрелигіозной гуманистической культуры. Въ этомъ конфликтѣ аристократическій культурный слой нерѣдко чувствуетъ себя умирающимъ, обреченнымъ. Процессъ технизаціи, механизаци и процессъ массовой демократизаціи ведетъ къ перерожденію культуры въ техническую цивилизацію, вдохновленную матеріалистическимъ духомъ. Обездушиваніе людей, превращеніе людей въ машины, а человѣческаго труда въ товаръ есть порожденіе индустріальнаго капиталистическаго строя, передъ которымъ христіанство растерялось. Неправда капиталистическаго строя находитъ себѣ справедливую кару въ коммунизмѣ. Процессъ коллективизаціи, въ которомъ исчезаетъ человѣческая личность, происходитъ уже въ капитализмѣ. Матеріалистическій коммунизмъ хочетъ только закончить это дѣло. Это ставитъ во всей остротѣ передъ христіанскимъ сознаніемъ соціальную проблему, проблему болѣе справедливаго, болѣе человѣчнаго соціального строя, проблему одухотворенія и христіанизаціи соціального движенія и рабочихъ массъ. Проблема культуры есть сейчасъ соціальная проблема и внѣ ея неразрѣшима. Столкновеніе аристократическаго и демократическаго начала культуры разрѣшимо лишь на почвѣ христіанства, ибо христіанство и аристократично и демократично, оно утверждаетъ благородство дѣтей Божьихъ и зоветъ вверхъ, къ совершенству, къ высшему качеству, и вмѣстѣ съ тѣмъ оно обращено ко всѣмъ, ко всякой человѣческой душѣ. Оно требуетъ пониманія жизни, какъ служенія, какъ служенія сверхличной цѣли, сверхличному цѣлому. Судьба культуры зависитъ отъ духовнаго состоянія рабочихъ массъ, отъ того, будутъ ли онѣ вдохновлены христіанской вѣрой или атеистическимъ матеріализмомъ, какъ и отъ того, будетъ ли техника подчинена духу и духовнымъ цѣлямъ или станетъ окон-

чательно господиномъ жизни. Самое пагубное, когда христiане становятся въ позу реакціи противъ движенія рабочихъ массъ и противъ завоеваній техники вмѣсто того, чтобы одухотворять и облагораживать происходящіе въ мірѣ процессы, подчинять ихъ высшей цѣли.

Съ ростомъ могущества техники и съ массовой демократизаціей культуры связана основная проблема кризиса, особенно беспокоящая для христiанскаго сознанія, — проблема личности и общества. Личность, стремящаяся къ эмансипаціи, все болѣе и болѣе оказывается подавленной обществомъ, обобществленной, коллективизированной. Это есть результатъ «эмансипирующей» технизаціи и демократизаціи жизни. Уже индустриально-капиталистическій строй, основавшій себя на индивидуализмъ и атомизмъ, привелъ къ подавленію личности, къ безличности и анонимности, къ коллективному, массовому стилю жизни. Матеріалистическій коммунизмъ, возставшій противъ капитализма, окончательно уничтожаетъ личность, растворяетъ ее въ социальномъ коллективѣ, отрицаетъ личное сознаніе, личную совѣсть, личное сужденіе. Личность въ чловѣкѣ, которая есть въ немъ образъ и подобіе Божье, разлагается, распадается на элементы, теряетъ свою цѣлостность. Это можно наблюдать въ современной литературѣ и искусствѣ, напр. въ романахъ Пруста. Процессы, происходящіе въ современной культурѣ, грозятъ личности гибелью. Трагическій конфликтъ личности и общества не разрѣшимъ на почвѣ внѣрелигіозной. Міръ утерявшій вѣру, дехристiанизированный или уединяетъ личность, отрываетъ отъ общества, погружаетъ ее въ себя безъ возможности выхода къ сверхличнымъ цѣлямъ, къ общенію съ другими или окончательно подчиняетъ и порабощаетъ личность обществу. Только христiанство въ принципѣ разрѣшаетъ мучительную проблему отношенія личности и общества. Христiанство дорожитъ прежде всего личностью, индивидуальной чловѣческой душой и ея вѣчной судьбой, оно не допускаетъ отношенія къ личности, какъ къ средству для цѣлей общества, оно признаетъ безусловную цѣнность всякой личности. Духовная жизнь личности непосредственно связываетъ ее съ Богомъ и она есть предѣлъ власти общества надъ личностью. Но христiанство призываетъ личность къ общенію, къ служенію сверхличной цѣли, къ соединенію всякаго *я* и *ты* въ *мы*, къ коммуніону, если хотите даже къ коммунизму, но совершенно противоположному коммунизму матеріалистическому и атеистическому. Только христiанство можетъ защитить личность отъ грозящей ей гибели и только на почвѣ христiанства возможно внутреннее соединеніе личности съ другими въ общеніи, въ общности, въ которой личность не уничтожается, а осуществляетъ полноту своей жизни. Хри-

стіанство разрѣшаетъ конфликтъ личности и общества, создающій страшный кризисъ, въ третьемъ началѣ, сверхличномъ и сверхобщественномъ, въ Богочеловѣчествѣ, въ Тѣлѣ Христовомъ. Религіозная проблема личности и общества предполагаетъ разрѣшеніе соціальной проблемы нашей эпохи въ духѣ христіанскаго персоналистическаго социализма, который возьметъ всю правду социализма и отвергнетъ всю его ложь, его ложный духъ, ложное міровоззрѣніе, отрицающее не только Бога, но и человѣка. Только тогда можетъ быть спасена личность и качественная культура, высшая культура духа. Мы не имѣемъ основаній для большого оптимизма. Все слишкомъ далеко зашло. Вражда и ненависть слишкомъ велики. Грѣхъ, зло и неправда одерживаютъ слишкомъ большія побѣды. Но постановка творческихъ задачъ духа, но исполненіе долга не должны зависеть отъ рефлексіи, вызванной оцѣнкой силъ зла, сопротивляющихся осуществленію правды. Мы вѣримъ, что мы не одни, что въ мірѣ дѣйствуютъ не только природныя человѣческія силы, добрыя и злыя, но и сверхприродныя, сверхчеловѣческія, благодатныя силы, помогающія тѣмъ, которые дѣлаютъ дѣло Христово въ мірѣ, дѣйствуетъ Богъ. Когда мы говоримъ «христіанство», мы говоримъ не только о человѣкѣ и его вѣрѣ, но и о Богѣ, о Христѣ.

Техническій и экономическій процессъ современной цивилизаціи превращаетъ личность въ свое орудіе, требуетъ отъ нея непрерывной активности, использованіе каждаго мгновенія жизни для дѣйствія. Современная цивилизація отрицаетъ созерцаніе и грозитъ совершенно вытѣснить его изъ жизни, сдѣлать его невозможнымъ. Это будетъ значить, что человѣкъ перестанетъ молиться, что у него не будетъ больше никакого отношенія къ Богу, что онъ не будетъ больше видѣть красоты и безкорыстно познавать истину. Личность опредѣляется не только въ отношеніи къ времени, но и въ отношеніи къ вѣчности. Актуализмъ современной цивилизаціи есть отрицаніе вѣчности, есть поработаніе человѣка временемъ. Ни одно мгновеніе жизни не является самоцѣльнымъ, не имѣетъ отношенія къ вѣчности и къ Богу, всякое мгновеніе есть средство для послѣдующаго, должно какъ можно скорѣе пройти и замѣниться другимъ. Такого рода исключительный актуализмъ мѣняетъ отношеніе къ времени — происходитъ ускореніе времени, бѣшенная гонка. Личность не можетъ удержаться въ этомъ потокѣ времени, въ этой актуализаціи каждаго мгновенія, она не можетъ одуматься, не можетъ понять смыслъ своей жизни, ибо смыслъ всегда раскрывается лишь въ отношеніи къ вѣчности, потокъ времени самъ по себѣ безсмысленъ. Безспорно человѣкъ призванъ къ активности, къ труду, къ творчеству, онъ не можетъ быть лишь созерцате-

лемъ. Міръ не есть лишь зрѣлище для человѣка. Человѣкъ долженъ преобразовать и организовать міръ, продолжать міротвореніе. Но человѣкъ остается личностью, образомъ и подобіемъ Божьимъ, не превращается въ средство безличнаго жизненнаго и общественнаго процесса лишь въ томъ случаѣ, если онъ есть точка пересѣченія двухъ міровъ, вѣчнаго и временнаго, если онъ не только дѣйствуетъ во времени, но и созерцаетъ вѣчность, если онъ внутренне опредѣляетъ себя въ отношеніи къ Богу. Это есть основной вопросъ современной актуальной цивилизаціи, вопросъ о судьбѣ личности, судьбѣ человѣка. Человѣкъ не можетъ быть только объектомъ, онъ есть субъектъ, онъ имѣетъ свое существованіе въ себѣ. Человѣкъ превращенный въ орудіе безличнаго актуальнаго процесса во времени не есть уже человѣкъ. Такъ можно мыслить социальный коллективъ, но не личность. Въ личности всегда есть что-то независимое отъ потока времени и отъ общественнаго процесса. Удушеніе созерцанія есть удушеніе огромной части культуры, съ которой связана ея вершина и цвѣтеніе, — мистики, метафизики, эстетики. Чисто рабочая актуальная цивилизація превратитъ науку и искусство въ обслуживаніе производственнаго техническаго процесса. Мы это видимъ въ замыслѣ совѣтской коммунистической культуры. Это есть глубокій кризисъ культуры. Будущее человѣка, будущее культуры зависитъ отъ того, захочетъ ли человѣкъ хоть на мгновеніе освободиться, одуматься, осмыслить свою жизнь, обратить свой взоръ къ небу. Правда, идея труда и трудового общества есть великая и вполне христіанская идея. Аристократическая созерцательность привилегированнаго культурнаго слоя, освобожденнаго отъ участія въ трудовомъ процессѣ, часто бывала ложной созерцательностью и въ такой формѣ она врядъ ли имѣетъ мѣсто въ будущемъ. Но и всякій трудящійся человѣкъ, всякій человѣкъ имѣетъ мгновенія созерцанія, углубленія въ себя, молитвы и славословія Бога, видѣнія красоты, безкорыстнаго познанія міра. Созерцаніе и дѣйствіе могутъ и должны быть сопряжены въ цѣлостной личности и только ихъ соединеніе утверждаетъ и укрѣпляетъ личность. Личность цѣликомъ расходующая себя въ активности, въ процессѣ времени, истощается, въ ней прекращается притокъ духовной энергіи. При этомъ активность понимается обыкновенно не по евангельски, не какъ служеніе ближнимъ, а какъ служеніе кумирамъ. Литургическій кругъ религіозной жизни есть своеобразное сочетаніе созерцанія и дѣйствія, въ которомъ личность можетъ найти для себя источникъ крѣпости и энергіи. Мы присутствуемъ при роковомъ процессѣ перерожденія личности, всегда образа высшаго бытія, во вновь образующіеся во времени коллективы, требующіе безконечно возрастающей ак-

тивности. Человѣкъ есть существо творческое, или образъ Творца. Но активность, которую требуетъ отъ человѣка современная цивилизація, есть въ сущности отрицаніе его творческой природы, ибо она есть отрицаніе самого человѣка. Творчество человѣка предполагаетъ сочетаніе созерцанія и дѣйствія. Самое различіе созерцанія и дѣйствія относительно. Духъ существенно активенъ и въ созерцаніи есть динамическій элементъ. Мы приходимъ къ послѣдней проблемѣ, связанной съ духовнымъ состояніемъ современнаго міра, къ проблемѣ человѣка, какъ проблемѣ религіозной. Ибо въ мірѣ происходитъ кризисъ человѣка, не только кризисъ въ человѣкѣ, но и кризисъ самого человѣка. Дальнѣйшее существованіе человѣка дѣлается проблематическимъ.

Кризисъ человѣка нужно понять внутренне христіански. Только изнутри христіанства можно понять происходящее. Въ современной цивилизаціи пошатнулась христіанская идея человѣка, которая оставалась еще въ гуманизмѣ. Въ основѣ христіанства лежитъ богочеловѣческій, теоандрическій міеъ (слово міеъ я употребляю не въ смыслѣ противоположномъ реальности, наоборотъ міеъ болѣе соответствуетъ реальности, чѣмъ понятіе) — міеъ о Богѣ и міеъ о человѣкѣ, объ образѣ и подобіи Божьемъ въ человѣкѣ, о вочеловѣченіи Сына Божьяго. Достоинство человѣка было съ этимъ связано. Полнота христіанскаго богочеловѣческаго откровенія съ трудомъ усваивалась грѣховной природой человѣка. И христіанское ученіе о человѣкѣ не было достаточно раскрыто, не было раскрыто въ жизни. Поэтому неизбежно было явленіе гуманизма на христіанской почвѣ. Но дальше произошелъ роковой по своимъ послѣдствіямъ процессъ. Началось и умственное и жизненное разрушеніе цѣлостнаго богочеловѣческаго христіанскаго міеа. Сначала была отвергнута одна половина — міеъ о Богѣ. Но оставалась еще другая половина — міеъ о человѣкѣ, христіанская идея о человѣкѣ. Мы это видимъ, напр., у Л. Фейербаха. Онъ отвергъ Бога, но у него осталось еще богоподобіе человѣка, онъ не посягнулъ еще на человѣка, какъ не посягнули тѣ гуманисты, у которыхъ остается вѣчная природа человѣка. Но разрушеніе христіанскаго теоандрическаго міеа пошло дальше: Началось разрушеніе другой половины—міеа о человѣкѣ. Произошло отступничество не только отъ идеи Бога, но и отъ идеи человѣка. На человѣка посягнулъ Марксъ, на человѣка посягнулъ Ницше. Для Маркса высшей цѣнностью является уже не человѣкъ, а социальный коллективъ. Человѣкъ вытѣсняется классомъ и создается новый міеъ о мессіанствѣ пролетаріата. Марксъ есть одинъ изъ исходовъ гуманизма. Для Ницше высшей цѣнностью является не человѣкъ, а сверхчеловѣкъ, высшая раса, человѣкъ долженъ быть превзойденъ. Ницше есть другой исходъ гуманиз-

ма. Такимъ образомъ происходитъ отреченіе отъ цѣнности человѣка, послѣдней цѣнности, уцѣлѣвшей отъ христіанства. Мы это видимъ въ такихъ социальныхъ явленіяхъ, какъ расизмъ, фашизмъ, коммунизмъ, какъ идолатрія націоналистическая и идолатрія интернаціоналистическая. Мы вступаемъ въ эпоху цивилизаціи, которая отказывается отъ цѣнности человѣка. Отъ верховной цѣнности Бога отказались уже раньше. Въ этомъ сущность современнаго кризиса.

Процессы технизаціи, процессы поглощенія личности обществомъ, процессы коллективизаціи съ этимъ связаны. Всѣ возникавшія въ исторіи христіанства ереси, всѣ отпаденія отъ полноты и цѣлостности истины всегда ставили важныя и значительныя темы, которыя не были разрѣшены и должны быть разрѣшены изнутри христіанства. Но ереси, порожденныя современной цивилизаціей, совсѣмъ иныя, чѣмъ ереси первыхъ вѣковъ христіанства, это не теологическія ереси, это ереси самой жизни. Эти ереси свидѣлствуютъ о томъ, что есть неотложные вопросы, на которые необходимо отвѣтить изнутри христіанства. Проблемы техники, проблемы справедливой организаціи социальной жизни, проблемы коллективизаціи въ ихъ отношеніи къ вѣчной цѣнности человѣческой личности не разрѣшены изъ христіанства и по христіански, въ свѣтѣ христіанской богочеловѣческой истины. Не освящена творческая активность человѣка въ мірѣ. Кризисъ происходящій въ мірѣ есть напоминаніе христіанству о неразрѣшенныхъ задачахъ и потому онъ есть не только судъ надъ безбожнымъ міромъ, но и судъ надъ христіанствомъ. Основная проблема нашихъ дней не есть проблема о Богѣ, какъ думаютъ многіе, какъ часто думаютъ христіане, призывающіе къ религіозному возрожденію, — основная проблема нашихъ дней есть прежде всего проблема человѣка. Проблема о Богѣ есть вѣчная проблема, проблема всѣхъ временъ, она всегда первая и исходная, но проблема нашего времени есть проблема о человѣкѣ, о спасеніи человѣческой личности отъ разложенія, о призваніи и назначеніи человѣка, о разрѣшеніи основныхъ вопросовъ общества и культуры въ свѣтѣ христіанской идеи о человѣкѣ. Люди отвергли Бога, но этимъ они подвергли сомнѣнію не достоинство Бога, а достоинство человѣка. Человѣкъ не можетъ удержаться безъ Бога. Для человѣка Богъ и есть та высшая идея — реальность, которая конструируетъ человѣка. Обратной стороной этого является, что человѣкъ есть высшая идея Бога. Только христіанство разрѣшаетъ проблему отношеній человѣка и Бога, только во Христѣ спасается образъ человѣка, только въ христіанскомъ духѣ создается общество и культура, не истребляющія человѣка. Но истина должна быть осуществляема въ жизни.

Николай Бердяевъ.

СОВРЕМЕННОЕ АНГЛИКАНСКОЕ БОГОСЛОВІЕ.

Современное развитіе богословской мысли въ Англиканской Церкви полно противорѣчій и контрастовъ, болѣе рѣзкихъ и опредѣленныхъ, чѣмъ это было бы возможно въ предѣлахъ Православной Церкви. Однако есть нѣкоторыя особенно значительныя, центральныя и рѣшающія тенденціи въ современномъ англиканскомъ богословіи. Вкратцѣ ихъ можно опредѣлить слѣдующими словами: считаясь съ данными новѣйшей библейской критики, но относясь къ нимъ съ самостоятельной осторожностью и сдержанностью, поставить въ центрѣ богословствованія то, что всегда было центромъ богословствованія древней Церкви и Отцовъ — не психологическія категоріи человѣка, не изложеніе только ученія Іисуса (какъ это дѣлала либеральная протестантская критика), а фактъ воплощенія Сына Божія — «Слово плоть бысть», и вытекающее отсюда ученіе объ освященіи всей человѣческой природы — и тѣла также — и твари, и исторіи, и всей дѣятельности человѣка, въ частности и соціальной, чрезъ это вочеловѣченіе Слова — закваску Вѣчной Жизни, вошедшей въ міръ. Это сближаетъ многія стороны положительно-церковнаго англиканскаго богословствованія съ православнымъ, такъ напр. выводъ «сакраментальной» точки зрѣнія (освященіе твари, и тѣлесности тоже, силою дѣйствующаго Духа Божія) изъ того же факта воплощенія Слова, побѣды Его надъ смертію. Особенно характерны для ряда англиканскихъ религіозныхъ мыслителей и богослововъ эти мосты, перебрасываемые отъ проповѣди Воплощеннаго Слова къ свидѣтельству о Немъ, дѣлами любви, служеніемъ ближнему. Здѣсь одной изъ руководящихъ личностей является 80-лѣтній*) епископъ Gore вся богословская и религіозно-церковная дѣятельность котораго можетъ разсматриваться какъ комментарий къ 1 посланію Іоанна (въ духъ котораго онъ глубоко проникъ и на которое онъ написалъ между прочимъ

*) Только что скончавшійся.

толкованіе): «Въ томъ любовь, что Онъ отдалъ за насъ душу Свою. И мы должны отдавать душу за братьевъ».

Цѣлый рядъ представителей англиканской богословской мысли продолжаютъ патристическую традицію: стараются все снова и снова созерцать съ молитвеннымъ благоговѣніемъ — оставаясь вѣрны богатству апостольскаго и древне-отеческаго преданія, но вмѣстѣ съ тѣмъ стараясь изложить его на языкѣ современной мысли — тайну взаимоотношенія Бога и твари, тайну вочеловѣченія и искупленія. Вочеловѣченіе уясняется въ общемъ контекстѣ отношенія Бога къ міру. Уже твореніе міра есть самоограниченіе Божіе, есть актъ смиренія Божія — ибо Богъ творитъ рядомъ съ Собою нѣкую иную, относительно ную реальность, допускаетъ существованіе рядомъ съ Собою созданной Имъ — свободно самоопредѣляющейся твари. Вочеловѣченіе поэтому тѣсно связано съ твореніемъ: оно есть новый еще большій, еще болѣе разительный актъ не только снисхожденія, но и смиренія, добровольнаго самоограниченія Божія. Тайна воплощенія все снова и снова приковываетъ вѣрующую англиканскую мысль. Что поражаетъ и привлекаетъ насъ здѣсь, — это — живость и сила догматическаго интереса. Это не отказъ отъ догматической мысли, который такъ часто наблюдаемъ въ протестантизмѣ, потерявшемъ нерѣдко сознаніе важности и цѣнности самыхъ основныхъ христіанскихъ истинъ, а поэтому и интересъ къ нимъ; вмѣстѣ съ тѣмъ это не схоластическая каталогизація наслѣдія отцовъ, безъ собственнаго религіознаго осмысленія, безъ вѣянія духа жизни, довольно типичная наприм. для нѣкоторыхъ современныхъ греческихъ (аѳинскихъ и константинопольскихъ) богослововъ. Нѣтъ, это — живое, самостоятельное движеніе богословской мысли, питаемое традиціей, движеніе по линіи религіознаго мышленія отцовъ — особенно Иринея, Аѳанасія и Кирилла Александрійскаго — и вѣрное вселенской православной традиціи, но старающееся подойти къ предмету богословскаго познанія изъ жизни, изъ потребностей жизни, изъ духовныхъ запросовъ, исканій, предпосылокъ живого, чувствующаго человѣка, изъ его молитвеннаго христіанскаго опыта, изъ живого и понынѣ живого, нестарѣющаго — опыта Церкви, стоящей въ мірѣ и связанной съ міромъ, но не растворяющейся въ мірѣ. Это сближаетъ положительно религіозную англиканскую мысль съ живымъ процессомъ религіознаго мышленія у древнихъ отцовъ, у которыхъ мысль вытекла изъ живого религіознаго опыта, и у лучшихъ русскихъ богослововъ — Митрополита Филарета, И. Кирѣевскаго, А. С. Хомякова, Свѣтлова Несмѣлова, митр. Антонія, а не съ сухими каталогизаторами полученнаго наслѣдія. Это даетъ представителямъ этого теченія въ англиканской богословской мысли печать свѣжести и религіоз-

ной подлинности—соединенія «современности» (въ томъ смыслѣ, что религіозный опытъ Церкви переживается и сегодня, и современными людьми, какъ и древле) и живости съ неизмѣнностью самого религіознаго содержанія, превосходящаго всякую человѣческую субъективность.

Зато представители другого — эволюціонистически-модернистическаго теченія англиканскаго богословія легко поддаются искушенію сдѣлать свою модернистическую психологію, переживанія «современнаго человѣка» и быстро увядающія «достиженія современной мысли» съ ея поверхностно-туманнымъ эволюціонизмомъ, масштабомъ и критеріемъ для вѣчной Истины Бога. Насколько Православной мысли дорого и интересно первое теченіе — именно также въ его честныхъ бореніяхъ съ проблемами современности и современнаго познанія, настолько непріемлемъ для нея субъективистическій духъ послѣдняго, гдѣ изъ христіанскаго благовѣстія выкинуто его ядро, т. е. все его содержаніе — парадоксъ о добровольномъ самоуничтоженіи Бога, соблазнъ проповѣди воплощенія и побѣды надъ смертію. Но религіозно рѣшающій голосъ въ Англиканской Церкви принадлежитъ, какъ я указывалъ, не этому крайнему модернизму, а положительно-церковному теченію, вырастающему изъ традицій Апостоловъ и Отцовъ.

Показательнымъ явленіемъ (однимъ изъ центральныхъ явленій) въ области этой положительно-христіанской мысли Англиканства за послѣдніе годы слѣдуетъ безъ сомнѣнія считать два весьма замѣчательныхъ и серьезныхъ по тону (не въ примѣръ многимъ другимъ, иногда слишкомъ популяризирующимъ и поверхностно скользящимъ проявленіямъ англиканской богословской мысли) сборника богословскихъ статей, религіозно-историческаго и религіозно-философскаго содержанія: «*Essays catholic and critical*», вышедшій въ 1926 году (послѣднее изданіе — 1931 года *) и сборникъ «*Essays on the Trinity and the Incarnation*» 1928 г. **). Въ этихъ сборникахъ приняли участіе самые видные представители богословской мысли и богословской науки Англиканской Церкви. Содержаніе ихъ затрагиваетъ всѣ основные вопросы религіозной жизни и христіанскаго міросозерцанія, а также рядъ важнѣйшихъ темъ исторіи христіанства. Поражаетъ въ цѣломъ рядѣ очерковъ глубина и многостороннее богатство трактовки предмета ***). Но мы остановимся специаль-

*) «*Essays catholic and critical*» members of the Anglican, communion, edited by E. G. Selwyn, 456 стр. Е. Р. С. К. 1-е изд. 1926 г. 2-е изд. 1926 г. 3-е изд. 1929 г., повторное 3-е изд. 1931 г.

**) *Essays on the Trinity and the Incarnation*, edited by A. E. J. Rawlinson, Longmans, 415 стр.

***) Особенно хороши и значительны обширныя статьи А. D. Nock'a: «*Early gentile Christianity*» («*Essays on the Trinity*

но на тѣхъ, что касаются самыхъ основъ христіанскаго религіознаго міросозерцанія. Въ сборникѣ «Essays on the Trinity and the Incarnation» особенно привлекаютъ проникновенностью и силой религіозной мысли два очерка: «God and time» (by Rev. F. H. Brabant) и «The Incarnation» (by Rev. L. Hodgson). Оба касаются той же основной темы: отношенія Бога къ творенію Своему.

«Человѣчество каждаго изъ насъ обладаетъ только ущербленной реальностью, полнота истиннаго человѣчества принадлежитъ лишь воскресшему и вознесшемуся Господу, чрезъ соединеніе съ Которымъ мы и приходимъ въ полноту нашего совершенства, въ мѣру полную истиннаго человѣчества... Ибо каждый изъ насъ является въ лучшемъ случаѣ лишь несовершеннымъ приближеніемъ къ тому, чѣмъ является Совершенный Человѣкъ» *).

Мы по нашему несовершенному человѣчеству не можемъ судить о томъ, чѣмъ было совершенное человѣчество воплощеннаго Слова; «наоборотъ, мы должны измѣрять наше приближеніе къ идеалу совершеннаго Человѣчества черезъ сравненіе съ Нимъ» (т. е. съ Христомъ) **). Болѣе того, воплощеніе Слова не только есть центръ въ исторіи человѣческой расы, но въ исторіи міра. Есть основной ключъ къ уразумѣнію смысла творенія, оно имѣетъ поэтому *космическое* значеніе.

«Если мы дѣйствительно пытаемся понять міръ, въ которомъ мы живемъ, то мы не можемъ не считаться съ проблемой единенія «двухъ элементовъ» — Вѣчнаго съ Временнымъ, въ самомъ общемъ смыслѣ слова. Мы указывали далѣе, что Христологическая пробле-

and the Incarnation». стр. 51-156) и К. Е. Kirk'a: «The evolution of the doctrine of the Trinity» (тамъ же, стр. 157-237). Первая статья есть лучшее, что я читалъ на тему взаимоотношенія ранняго христіанства и язычества, она чрезвычайно богата данными и не является перепиской того, что сказано уже другими, какъ большинство такихъ статей, а основана на самостоятельномъ изученіи и поразительно, вдумчивомъ знаніи предмета. Вторая статья блестяща и полна тонкаго и глубокаго проникновеннаго и весьма убѣдительнаго анализа данныхъ религіозной мысли и религіознаго опыта апостольской проповѣди и проповѣди древней Церкви.

*) «It is clear that the manhood of each one of us is imperfectly real, and that the only real manhood is that of the risen and ascended Lord, by union with whom, we come to our perfection and so, to our own manhood (идеи близкія къ идеямъ Кирилла Александрійскаго)For each one of us is at best but an imperfect approximation to what a perfect man would be.

**) «Rather we must attempt to measure our approximation to the standard of true manhood by reference to Him» (373).

ма является заостреніемъ проблемы творенія: ибо ставится вопросъ, возможно ли, чтобы это единеніе совершилось въ одной человѣческой жизни въ исторіи. Христіанская вѣра утверждаетъ, что это дѣйствительно произошло — въ воплощеніи Христовомъ и что «космическое значеніе» этого исключительнаго событія какъ центра всего историческаго развитія, является неотъемлемой частью этой вѣры. *)

Сила и подъемъ религіознаго созерцанія въ этомъ очеркѣ достигаютъ силы и подъема чисто патристическаго характера. Смысль и призваніе человѣка — вращать все больше и больше въ это обожненное человѣчество Слова, чтобы стать членомъ прославленнаго Тѣла Его и какъ членъ «Тѣла Славы Его, стать причастникомъ вѣчной жизни».

«Our hope is that the individual self — consciousness of each of us shall come to perfection by finding itself in Christ, by becoming the self — consciousness not of a perishable physical body, but of a member of the risen spiritual body of our Lord». (383).

«Каждый человѣкъ пойметъ, можетъ быть, когда-нибудь, въ глубинахъ существа свою собственную ущербленность, и также то, что совершенство и смыслъ его собственнаго бытія укоренены въ воплощеніи Іисуса Христа» (401-402) **)

Духъ первохристіанскаго подъема, духъ іоанновскаго и павловскаго созерцанія Вѣчной Жизни, духъ торжествующей проповѣди Аеанасія, Василія и Григорія, то, чѣмъ живетъ и дышитъ Православная Церковь, основа и суть нашей вѣры, глубина и размахъ православнаго міросозерцанія и объясненія міра, живутъ и дышатъ въ этихъ проникновенныхъ словахъ. Въ этихъ глубинахъ религіознаго міросозерцанія объединеніе Церкви уже совершилось, или — скажемъ сдержаннѣе и точнѣе

*) «If we attempt to understand this world we live in, we cannot refuse to face the problem of the unity of «two natures» eternal and temporal, in a whole. We have suggested that the Christological problem is, as it were a concentration of that problem of creation, and the question raised is the conceivability of that union having taken place in one life in history. We have seen that the Christian faith implies that this has, as a matter of fact, happened in the Incarnation of Jesus Christ, and that the «cosmic significance» of that unique event as the central moment of history is an integral element in that faith» (400).

**) «In the depths of his being each man may learn to know his incompleteness and to find that the perfection and explanation of his own being is grounded in the Incarnation of Jesus Christ».

— уже дано въ зернѣ, въ сѣмени (ибо не вся Англиканская Церковь стала на эту точку зрѣнія, и она не проведена еще со всей послѣдовательностью въ жизни англиканства). Это сѣмя должно побѣдно пробиться наружу, преодолевая сопротивленіе окружающихъ второстепенныхъ факторовъ — историческихъ вліяній, исторической среды. Эти второстепенные факторы церковной жизни должны быть растоплены и расплавлены въ горячій живой потокъ въ огнѣ апостольскаго и святоотеческаго созерцанія воплощеннаго Слова.

По той же линіи трепетно-благоговѣйнаго созерцанія Воплощенія Слова, развивается религіозная мысль L. Thornton'a въ его выдающейся (нѣсколько трудно написанной) обширной книгѣ: «The Incarnate Lord» (1928) и въ его статьѣ «The Christian Conception of God» (въ «Essays catholic and critical» *).

Остановимся на главныхъ мысляхъ его книги.

Thornton глубоко убѣжденъ, что тайна воплощенія одна только и можетъ раскрыть истинный характеръ отношенія Бога къ твари («The Incarnation provided the revealing principle of theism by disclosing the true nature of the bond between God and His creature» (стр. 6). Онъ ставитъ себѣ задачей указать на космическій аспектъ Воплощенія Сына Божія («to set forth the cosmic aspect of the Incarnation» (стр. 31) какъ принесшаго избавленіе всей твари. Ибо человѣкъ является представителемъ всѣхъ низшихъ ступеней творенія, воспринимаетъ ихъ въ себя черезъ «превращеніе», трансформацию — низшая ступень воспринятая въ высшій комплексъ, становится участницей болѣе богатой жизни («ascending transformation» (стр. 38-39) «Thus the series is gathered up into man» — такимъ образомъ вся космическая серія, лѣствица объединена и возглавлена человѣкомъ (43). Къ этому приводитъ насъ совершенное ученіе о мірѣ, какъ о лѣствицѣ бытія, все болѣе усложняющагося и все выше восходящаго вплоть до области духа въ человѣкѣ. Область духа есть та область, гдѣ тварное бытіе становится въ сознаніи своемъ лицомъ къ лицу съ вѣчнымъ творческимъ началомъ вещей (the eternal order) и воспринимаетъ его въ себя и подчиняется ему. Чѣмъ больше человѣкъ проникается этимъ вѣчнымъ творческимъ началомъ и подчиняется ему, тѣмъ больше растетъ его индивидуальность, тѣмъ значительнѣе становится онъ, тѣмъ кон-

*) «He is not only the substance of all revelation given to man and its ultimate meaning. He is also the ground of the whole created order through which revelation comes»... «He sums the series of revelation because He transcends it entirely». (The Christian Conception of God» 136).

кретнѣе становится онъ *). Высшая мѣра духовности есть высшая мѣра конкретности и индивидуальности **). Въ этомъ чело-вѣкѣ есть образъ Божій. Ибо Богъ не абстрактенъ, но есть творческое богатство, актуальная, т. е. творческая Конкретность («Concrete Actuality in its absolute form») (86-87), открывающаяся въ безмѣрной любви.

Міръ въ своемъ органическомъ движеніи, въ своемъ органическомъ подъемѣ по лѣствицѣ тварей есть результатъ творческаго акта или творческихъ актовъ Божіихъ, созидających эту послѣдовательность восхожденія. Но на чело-вѣкѣ — тамъ, гдѣ тварь прикоснулась къ области духа, это поступательное движеніе творенія обрывается. Тварное возвращается въ постепенномъ круговращеніи въ лоно смерти.

Сынъ Божій въ Своемъ воплощеніи не есть поэтому органическое завершеніе этой линіи восхожденія по лѣствицѣ твари — это есть совершенно новое: вхожденіе Бога въ міръ ***). Этимъ пропасть заполнена, смерть преодо-лѣна Жизнью. «Now if the Incarnation brings creation to its true end in God, this must mean that the cosmic series is gathered up into the human organism of Jesus Christ; so that in Him it attains its destiny through the «taking of the manhood into God»... As the series is taken up into the human organism, so in Christ the human organism is taken up on the «level» of deity. The idea of the «deification» of man in Christ was one of the great themes of patristic thought» (225). Воплощеніе Сына Божія есть воспріятіе творенія въ его божественное начало, есть «рекапитуляція» творенія на высшую плоскость — въ совершенномъ чело-вѣчествѣ Христа, въ Которомъ чело-вѣчество «обожилось». Такъ и Dr. Moberly въ своей уже 30 лѣтъ (1901) тому назадъ вышедшей книгѣ: «Atonement and Personality», которая является однимъ изъ самыхъ выдающихся произведеній англиканской религіозной мысли предшественнаго поколѣнія, пишетъ объ «inclusive Humanity» («всеобъемлющее чело-вѣчество») Христа: «Если бы чело-вѣчество Христа не было чело-вѣчествомъ Божества, оно не могло бы стоять въ томъ широкомъ, всеобъемлющемъ и совершающемъ отношеніи къ чело-вѣчеству всѣхъ прочихъ людей, въ которомъ оно въ дѣй-

*) «The mesure of concreteness is the measure in which the eternal order is immanent in the space-time series» (69).

**) Such growing comprehension of the eternal order, being immanent in character, enhances the significance of the concrete character, in which it is immanent» (107).

***) He was not simply the highest response of man to God... In the absolute actuality of God was incorporated into the historical process» (164).

ствительности состоятъ *)). Это — основная мысль святоотеческаго созерцанія тайны Вочеловѣченія. Той же линіи сосредоточенія мысли на Воплощеніи Сына Божія слѣдуетъ и Dr. Temple (нынѣ архіепископъ Іоркскій, челоѣкъ глубокой, истинно каеолической вѣры **) въ своей книгѣ «Christus Veritas» (1924 г.).

Нѣсколько словъ еще о только что упомянутомъ основоположномъ богословскомъ трудѣ д-ра Moberly, посвященнаго мысли искупленія

Эта замѣчательная книга сосредоточиваетъ свое вниманіе на внутреннемъ органическомъ отождествленіи Искупителя съ искупаемымъ *силою любви*, подобно тому (но въ неизмѣримо большей мѣрѣ, ибо здѣсь лишь отдаленный намекъ, а не сравненіе), какъ праведная и любящая мать переживаетъ въ мукахъ любви паденіе сына и въ этомъ страданіи за него, въ этомъ внутреннемъ отождествленіи себя съ нимъ находитъ доступъ къ душѣ сына. Аналогія слабая и неполная, но дающая нѣкоторый намекъ на отождествленіе себя Божественнымъ и безгрѣшнымъ Искупителемъ силою безмѣрной любви съ падшимъ челоѣчествомъ ***). Это напоминаетъ намъ нѣкоторыя мысли, развитыя Митр. Антоніемъ въ своей книжкѣ «Объ искупленіи».

Господь, пишетъ далѣе Moberly, принесть на крестѣ не только полноту Своей воли, Своего послушанія — даже до смерти — въ жертву благопріятную Отцу, но и полноту внутренняго, жертвеннаго и органическаго самоосужденія грѣховнаго челоѣчества, съ которымъ Онъ вѣдь отождествилъ Себя не только любовью, но и найреальнѣйшимъ образомъ — по плоти и крови, будучи и оставаясь самъ безгрѣшнымъ, — полноту того жертвен-

*) If Christ's Humanity were not the Humanity of Deity it could not stand in wide, inclusive, consummating relations in which it stands in fact, to the humanity of all other men» (90).

**) Онъ является вмѣстѣ съ тѣмъ предсѣдателемъ «Комитета Продолженія» («Continuation Committee») Лозанской Конференціи.

***) ...We recognise... what the depth may be of a mother's identification with her child... we recognise also that if the love were but greater and more perfect still, the unity also could mean what now it can not. If its obvious limit is the limitation of love, what would the capacities be of union, with the living experience of another, of one whose love was absolutely without limit? If the sorrowing mother serves best to illustrate what human union may mean, in nature and in love, she illustrates it by what she is, rather as whetting the imagination than as saying it... We look at infinite things in the light of most finite experience. Our human illustrations do approximate; they are strikingly real. Yet they are more striking still in the silent witness which they overbear to that beyond themselves, whose reality they postulate, of whose nature they are eloquent, by whose breath they are; but which transcends them still»... (126).

наго, покаяннаго и умиленнаго самоосужденія человѣчества, которое въдь есть внутренній и органическій путь воссоединенія грѣшника съ Богомъ, но на которое само человѣчество было неспособно. Ибо отождествивъ Себя съ человѣчествомъ, Онъ самъ органически внутренне, несмотря на всѣ муки и всю тяжесть этого рѣшенія, *хотѣлъ пострадать*: чтобы вырвать жало грѣха чрезъ это внутреннее безмѣрное самоосужденіе воспринятаго Имъ на Себя человѣчества, передъ лицомъ Милующаго и Любящаго Бога *).

Эта книга еще и тѣмъ значительна, что на ней въ высокой мѣрѣ религиозно воспитались многіе изъ нынѣ руководящаго старшаго поколѣнія современной Англиканской Церкви, какъ нынѣшнее религиозно настроенное молодое поколѣніе воспитывается на «*Essays Catholic and Critical*», на «*Essays on Trinity and Incarnation*» и — особенно — на глубоко проникновенныхъ, религиозно оплодотворяющихъ сочиненіяхъ и письмахъ великаго христіанскаго философа Англіи Baron von Hügel (1852-1925).

Жертва Голгоеская заново переживается Церковью въ жертвѣ евхаристической. Жертвѣ Голгоеской и связанной съ ней неразрывнѣйшимъ образомъ жертвѣ евхаристической посвящена очень замѣчательная книга епископа Гибралтарскаго F. C. U. Hicks'a «*The fullness of Sacrifice*» (Исполненіе жертвы) 1930 г. Онъ показываетъ въ ней, что все содержаніе новозавѣтнаго благовѣстія можетъ быть сведено къ жертвенному отданію себя Спасителемъ міра***). Въ этомъ добровольномъ отданіи Имъ

*) «He, on the Cross, offered, as man to God not only the sacrifice of utter obedience... but also the Sacrifice of supreme penitence, that is, of perfect will-identity with God in condemnation of Sin. Himself being so self-identified with sinners, that He could take the form of the offering of Himself for sin. He voluntarily stood in the place of the utterly contrite — accepting insult, shame, anguish death — death possible only by His own assent, yet outwardly inflicted as penal; nay, more, in His own inner consciousness, accepting the ideal consciousness of the contrite — which is the one form of the penitent's righteousness: desolate, yet still, in whatever He was, voluntary, and in that very voluntariness of desolation, sovereign. He did, in fact and in full, that which would in the sinner constitute perfect atonement, but which has for ever become impossible to the sinner, just in proportion as it is true that he sinned» (129-130)... «He offered Himself to consummate that reality of penitence by which alone real consciousness of Sin (the universal property of humanity) could be righteously transformed and dissolved into... a real identity with the absolute righteousness of God» (132).

**) Von Hügel — католикъ, но оказалъ и оказываетъ огромное вліяніе на англиканскую религиозную мысль.

***) The idea of such sacrifice, when they used it, covered the whole range of what they taught and felt» (247).

Себя и заключается искупительная сила — «the atoning aspect of the surrendered life» (243).

Жертва уже въ В. Завѣтѣ означаетъ не уничтоженіе; удареніе падаетъ не на фактъ физической смерти жертвеннаго животнаго, а на добровольную (добровольную, ибо жертвенное животное олицетворяетъ приносителя жертвы, отождествляется символически съ приносителемъ жертвы) отдачу жизни, т. е. удареніе падаетъ не на явленіе физического порядка, не на механическій актъ, а на его моральный смыслъ — на актъ символическаго самоотданія въ жертвѣ. Пусть это означеніе жертвы затемнѣно въ ветхозавѣтномъ сознаніи, но жертва Христова есть ея исполненіе, есть *совершенная, высшая, окончательная* жертва; она есть *вообще единая истинная* жертва, та жертва, на которую всѣ прочія были лишь намеками — жертва Агнца, «закланнаго отъ основанія міра».

Вся земная жизнь Христова, вся проповѣдь первыхъ учениковъ протекаетъ на фонѣ религіозной жизни еврейства, съ ея сакраментальной окраской, съ той огромной ролью, которую играетъ въ ней жертвенное начало. Однако то была жертва внѣшняя и совершенно недостаточная; полнота же совершенной жертвы дана только въ добровольномъ отданіи Себя Сыномъ Человѣческимъ «въ искупленіе за многихъ» (Марк. 10, 45).

Эти мысли добровольнаго отданія Себя съ особой силой высказаны Имъ напр., въ притчѣ о Пастырѣ Добрѣмъ и въ установленіи Таинства Евхаристіи. Это послушаніе, самоотданіе обнимаетъ всю Его жизнь, оно относится не только къ смерти, оно начинается съ акта вочеловѣченія и высшаго выраженія своего достигаетъ на крестѣ. Это полнота отданія ведетъ къ полнотѣ преображенія принесенной Имъ Богу человѣческой природы.

«The dedication of human life in perfect obedience was accomplished in Himself as our first fruits. He offered our human nature which He had made His own. It was accepted; and the Gospels close as Acts begin, with the transformation which is God's way of accepting what we offer. The body of His humiliation becomes the body of His glory; the material is taken up into the spiritual... And with the coming if the Spirit the power from on High comes into the lives of ordinary men, and the transformation, effected for the Lord and described by Him in the Gospel story as waiting for His followers, is at last, in the New Testament Church, the daily experience of their own lives» (176).

Ибо въ этомъ — смыслъ жертвы вообще: не въ уничтоженіи ея, но въ ея отданіи (surrender), но не только въ этомъ, а еще и въ «ея пріятіи и преображеніи — Богомъ» («its acceptance and transformation, by God»). «Life, in the death of the sacrificial victim was not ended, but surrendered; and surrendered in order that it might be accepted, and, in acceptance, lifted from its earthly limitations into full association with God in heaven» (175).

И мы участвуемъ въ Его жертвѣ, въ Его безмѣрномъ послушаніи, въ Его отданіи Себя Отцу, умираемъ на Его крестѣ, чтобы участвовать въ Его обновленной, прославленной жизни, жить Его обновленной жизнью. Въ этомъ — смыслъ Его жертвы, въ этомъ — смыслъ искупленія *).

Въ Таинствѣ Евхаристіи Его жертва особенно жива среди насъ, передъ нашимъ взоромъ, болѣе того, Евхаристія есть продолженіе этой жертвы, не въ смыслѣ повторенія единожды воспріятой Имъ смерти, а въ смыслѣ приобщенія нашего, все снова и снова, къ неоскудѣвающему потоку Его вѣчнаго, непрерывнаго жертвеннаго отданія Себя Отцу, и участіе наше чрезъ это въ Его преображенномъ и прославленномъ человѣчествѣ. Не мы низводимъ Его снова на землю въ Таинствѣ Евхаристіи для новаго повторенія Голгофы (какъ это стала мало-по-малу представлять себѣ Западная Средневѣковая Церковь), а мы сами возносимся горѣ, вся Церковь предстоитъ въ трепетномъ созерцаніи передъ вѣчнымъ небеснымъ жертвенникомъ Его, гдѣ единожды закланный Агнецъ, и живой, и прославленный, вѣчно приноситъ Себя Отцу за грѣхи міра (какъ это описано въ видѣніи 5-ой главы Апокалипсиса). Въ Таинствѣ Евхаристіи мы переносимся въ высшую плоскость бытія, въ присутствіе Его вѣчной жертвы, Его вѣчнаго отданія Себя Отцу, въ присутствіе не только Закланнаго, но Живого, Воскресшаго и Прославленнаго Господа (срв. «Се бо входитъ Царь Славы» въ нашей литургіи). Въ этомъ — истинный смыслъ Таинства Евхаристіи, древне-христіанской литургіи, и съ особенной яркостью и чистотой по мнѣнію еп. Hicks'a сохранился этотъ духъ древне-христіанской евхаристіи въ литургической жизни Православнаго Востока. «На Востокѣ... не только былъ сохраненъ въ ев-

*) «His Body — the human nature which He came to redeem and to dedicate in the doing of God's will — is offered in its perfect obedience, and transformed by the Spirit, in Resurrection, Ascension, and Session, into the body of His glory... And, in the end, He gives His new manhood to His own in the gifts of His Body and of His blood which in His and their eternal life.

That, and nothing less, is His Sacrifice, Not the Atonement only, however we may define, but the Incarnation also, in the fullness of its meaning, belong to it in all its stages».

харистіи характеръ этого небеснаго жертвоприношенія, но и сторона общенія, соборности въ евхаристической жертвѣ была удержана, ибо, несмотря на нечастое приобщеніе вѣрныхъ, священникъ никогда не былъ отдѣленъ отъ церковнаго народа, какъ на Западѣ. Изначальная форма евхаристическаго служенія подчеркиваетъ его соборный характеръ. Евхаристія есть актъ тѣла Церкви»... «Опредѣленная тенденція Прав. Востока лежала въ сторону сохраненія полноты идеи жертвы въ Евхаристіи и поэтому земной актъ богослуженія разсматривался скорѣе какъ перенесеніе вѣрующихъ на небо... въ непосредственное присутствіе Господа, чѣмъ какъ низведеніе Господа на землю *).

Въ заключительной главѣ авторъ суммируетъ основныя мысли своей замѣчательной книги. Искупленіе не въ физическомъ актѣ Смерти, а въ добровольномъ отданіи жизни, и эта жизнь — человѣчество Господа — *преображается* и садится одесную Бога Отца. «And, so dying, so surrendering His Life, He passes with the Blood, which is the surrendered Life, through the Veil which is His flesh, His own broken Body, into the Holy of Holies, the very Presence of God» **). Таинство Евхаристіи есть принесеніе нами, предложеніе нами Отцу сей единожды совершенной и неповторяемой, ибо вѣчной жертвы ***), вѣчно приносимой Ему на небесномъ жертвенникѣ — самимъ Агнцемъ, Онъ же и вѣчный Первосвященникъ. Мы — участники Его жертвы, участники Его послушанія****) и, вмѣстѣ съ тѣмъ

*) Not only has the «heavenly» character of the worship been preserved, but the unity of the sacrifice, in its eucharistic form, has been maintained, because, in spite of infrequency of communion, the priest has never been separated, as in the West, from the people. The primitive form of the eucharistic service is that which brings out its corporate character. The Eucharist is the act of the whole body» (312)...

«The definite tendency of the East has been in the direction of preserving the full idea of the sacrifice, and consequently of the earthly act of worship being thought of rather as lifting up of the worshippers to heaven than as the bringing down of the Lord to earth» (314).

**) «Итакимъ образомъ умирая и добровольно отдавая Свою жизнь, Онъ проходитъ съ Кровью Своей — т. е. Своей добровольно отданной жизнью — черезъ завѣсу, которая есть Его собственная плоть, Его собственное преломленное Тѣло, во Святая Святыхъ, т. е. въ полноту присутствія Бога».

***) «It would be almost true to say that the Cross is eternally present and can never be represented. It is true to say... that it can never be repeated» (335).

****) «In Him and through Him alone mankind, so far as it is joined to Him, continues to offer its service of obedience to God» (337).

мы участники Его прославленного человечества» «There can, indeed, be no ultimate distinction between His glorified life and the life of redeemed humanity» (337). Мы становимся въ Таинствѣ Евхаристіи причастниками прославленныхъ Тѣла и Крови Его. И вмѣстѣ съ тѣмъ Таинство Евхаристіи имѣетъ космическое значеніе, ибо человѣкъ есть первосвященникъ всей твари. Это—единный великій потокъ нашего принесенія себя и всѣхъ и всего Богу чрезъ *Его, Христову* вѣчную и единую жертву, который нашелъ свое высшее выраженіе въ Таинствѣ Евхаристіи. «It is this great stream of offering that is expressed symbolised, summed up in the offering of the Eucharist» (338). Въ таинствѣ Евхаристіи «earth is lifted up to heaven» — «земля возносится къ небу», земное преображается въ Небесное (334).

Эта книга епископа Hicks'a глубоко напитана, глубоко дышетъ истиннымъ духомъ Православія, она, прямо можно сказать, *рождена изъ этого духа* — изъ духа апостольскаго и свято-отеческаго созерцанія богатства и тайны и слова—богатства славы наслѣдія Его» открывшагося намъ въ воплощеніи Сына Божія.

Проблема Таинствъ и отношенія ихъ къ общему міросозерцанію и соборному мистическому опыту Церкви вообще сильно занимаетъ религіозную мысль католически настроенной части Англиканства, является наряду съ созерцаніемъ тайны Воплощенія и Искупленія, одной изъ центральныхъ темъ, вытекающей изъ его религіознаго опыта. Укажу, лишь, кромѣ уже разсмотрѣнной нами книги епископа Hicks'a еще на интересную книгу Canon Quick'a «The Christian Sacraments» (1927) (второе изданіе 1928-го года) и на статью O. Spens'a объ Евхаристіи («The Eucharist») въ «Essays Catholic and Critical».

Наряду съ этимъ глубоко католическимъ направлениемъ англиканской богословской мысли, которое является особенно характернымъ и значительнымъ, встрѣчаемъ и рядъ произведеній, въ которыхъ христіанское благовѣстіе лишается своей исключительности и силы, лишается иногда своего внутренняго ядра и всецѣло приспосабливается къ «современно»-эволюціонистической точкѣ зрѣнія, связывается оковами немощныхъ и вещественныхъ началъ міра сего»—вплоть до отрицанія истиннаго воплощенія Слова и силы воскресенія Его. Таковы, напр., книга Rashdall'я объ искупленіи и рядъ другихъ*).

Черезъ сближеніе Англиканской Церкви и Православной стержень англиканской богословской мысли, продолжающей

*) Напр. отчасти работы Bethune-Baker'a и многихъ другихъ.

пути святоотеческаго преданія и раскрывающей его примѣнительно къ умственнымъ запросамъ нашего времени, былъ бы еще болѣе укрѣпленъ и была бы исключена тогда возможность отказа отъ самыхъ основъ христіанскаго благовѣстія на почвѣ англиканскаго богословія. Современная же православная мысль обогатилась бы многими цѣнными плодами братскаго богословія, выросшаго изъ тѣхъ же общихъ предпосылокъ апостольскаго и святоотеческаго вѣроученія.

Н и к . А р с е н ѣ в ѣ в ѣ .

ГЕТЕ И ПРОБЛЕМА ДУХОВНОЙ КУЛЬТУРЫ.

Къ столѣтней годовщинѣ смерти Гете Германія и весь европейскій міръ пытались въ безчисленныхъ докладахъ и статьяхъ отдать себѣ отчетъ въ духовномъ наслѣдіи Гете и въ особенности уяснить въ немъ и извлечь изъ него то, что можетъ и должно служить руководящимъ началомъ для современной жизни. Опредѣлить и оцѣнить духовное наслѣдіе Гете — то, что онъ далъ міру въ своихъ художественныхъ, научныхъ и философскихъ твореніяхъ, какъ и то, что содержится въ его обширной перепискѣ и въ записанныхъ современниками устно выражаемыхъ мысляхъ — есть, по почти неизмѣримоу богатству этого наслѣдія, задача, врядъ ли сполна осуществимая для отдѣльнаго человѣка. Наслѣдіе это продолжаетъ жить и дѣйствовать лишь въ соборной памяти европейскаго человѣчества. Его невозможно безъ остатка резюмировать въ какой либо системѣ идей.

Независимо отъ этой, чисто внѣшней трудности, мы наталкиваемся здѣсь на одну существенную внутреннюю трудность, въ силу которой даже самая всеобъемлющая оцѣнка *объективнаго духовнаго наслѣдія* Гете не можетъ исчерпать того, что цѣнно въ памяти о Гете, въ пониманіи Гете, и даже неизбежно проходитъ мимо самаго существеннаго. Значеніе Гете для духовной культуры отнюдь не исчерпывается тѣмъ, что онъ имѣлъ и выразилъ нѣкое цѣлостное *міросозерцаніе*; это значеніе определено прежде всего реальностью самой *духовной личности* Гете — не тѣмъ, что онъ далъ, а тѣмъ, *что онъ былъ*. То, что мы должны разумѣть подъ «философіей Гете» — какъ это тонко выразилъ нѣмецкій философъ Зиммель — никакъ не можетъ означать только «философію», которую имѣлъ и выразилъ Гете; неизмѣримо болѣе существенна «философія Гете», какъ философія *о Гете*, философское осмысленіе *личности Гете*, — той духовной реальности, которая дана намъ въ этой личности. Проблема

матика жизни и духовнаго развитія Гете подводитъ насъ къ самымъ значительнымъ и практически насущнымъ проблемамъ общечеловѣческой, а потому и нашей собственной духовной жизни. Дѣло идетъ, конечно, не о размышленіяхъ надъ эмпирической біографіей Гете, а объ уясненіи общихъ духовныхъ началъ его жизни.

Здѣсь, въ этой краткой замѣткѣ, мы хотѣли бы намѣтить лишь одинъ, на нашъ взглядъ наиболѣе существенный — и вообще, и въ частности для переживаемой нами эпохи — моментъ изъ этой проблематики: личность Гете въ ея значеніи для самой *идеи* духовной культуры.

О духовной личности Гете распространены доселѣ самая поверхностныя и превратныя представленія... Трафаретный образъ представляетъ его «великимъ язычникомъ», «эпикурейцемъ» или — съ легкой руки поверхностнаго Гейне — «олимпійцемъ» — существомъ, подобнымъ равнодушному, духовно-уравновѣшенному, удовлетворенному своимъ собственнымъ величіемъ божеству античнаго міра. Всѣ эти довольно туманныя опредѣленія хотятъ въ концѣ концовъ выразить одно — мысль, будто Гете сумѣлъ преодолѣть для себя обычный, роковой трагизмъ человѣческой жизни, достигнуть абсолютной гармоніи между строемъ міра и запросами своего личнаго духа и будто въ силу этого достиженія онъ былъ чуждъ всѣмъ слабостямъ, несовершенствамъ и мукамъ человѣческой жизни.

Это ходячее представленіе о Гете не только поверхностно, какъ всѣ общепринятыя формулы, но и положительно ложно, ибо проходитъ мимо самаго существеннаго въ духовной личности Гете. Безспорно, конечно, что послѣдней цѣлью, идеаломъ жизни для Гете было дѣйствительно достиженіе равновѣсія, гармоніи между внутренними личными потребностями человѣческаго духа и связью человѣка съ міровымъ цѣлымъ. Но именно потому, что это равновѣсіе было конечной *цѣлью* его духовнаго стремленія, оно никакъ не могло быть абсолютной и незыблемой основой его духовнаго существа. Напряженность, съ которой Гете стремился къ этой цѣли, свидѣтельствуетъ, напротивъ, о томъ, что основнымъ *фактомъ* его духовнаго бытія было сознаніе мучительной, трагической *дисгармоніи* между упованіями личности и міровымъ порядкомъ. Этотъ роковой трагизмъ человѣческой жизни и есть, вопреки ходячимъ представленіямъ, *основная тема* и духовнаго творчества, и жизни Гете. Именно эта тема воплощена въ величайшихъ образахъ, созданныхъ Гете: въ образѣ Вертера, въ которомъ впервые въ міровой литературѣ, среди господства идиллическаго оптимизма, было выражено трагическое міроощущеніе, овладѣвшее позднѣе, съ начала 19-го вѣка, человѣческимъ сознаніемъ

— въ образѣ обреченной на гибель чистой, невинной дѣвичьей души (Гретхенъ, Миньонъ), въ образѣ титана Прометея, бросающаго вызовъ Зевсу, равнодушному и холодному владыкѣ міра; свое завершеніе эта тема находитъ въ центральномъ для міроощущенія Гете и — по вѣрному указанію Шпенглера — символическомъ для всего духовнаго строя новой европейской культуры образѣ Фауста. Фаустъ есть символъ человѣческаго духа, который по самому существу своему не можетъ удовлетвориться никакимъ земнымъ достиженіемъ, ибо единственная цѣль его стремленія есть абсолютная, всеобъемлющая, божественная полнота бытія.

Своеобразие духовной установки Гете заключается, однако, въ томъ, что это сознаніе безконечныхъ притязаній человѣческаго духа (которое въ раннемъ, юношескомъ періодѣ творчества Гете принимало форму культа титанизма, духовнаго анархизма и аморализма) въ эпоху зрѣлости сочетается въ немъ съ религіозной идеей божественнаго порядка и божественной іерархіи вселенскаго бытія. Субъективизмъ, культъ духовныхъ правъ личности, сочетается въ духовной жизни Гете съ религіознымъ объективизмомъ, съ вѣрой въ сверхъ-индивидуальную, абсолютную цѣнность соборно-вселенскаго начала. Правда, подчиненность міровому порядку въ его эмпирическомъ бездушіи и слѣпотѣ и связанность имъ есть для личности только горькая необходимость, которой и опредѣляется роковой трагизмъ человѣческой личности («die Pein des engen Erdenlebens»). Но, съ другой стороны, именно послѣднее удовлетвореніе глубочайшихъ и безконечныхъ упованій человѣческаго духа возможно не въ формѣ анархическаго индивидуализма и титанизма, а только черезъ добровольное подчиненіе личности божественно-вселенской іерархіи, черезъ внутреннее соучастіе и служеніе личности въ божественномъ всеединствѣ. Такъ утверждается въ міросозерцаніи Гете идея служенія, творчества, практической работы, идея *объективно-ориентированнаго прагматизма*, какъ единственнаго нормальнаго пути совершенствованія личности *). Здоровая духовная жизнь есть не самоуслажденіе и не самоанализъ, ей долженъ быть чуждъ всякій эгоцентризмъ, она должна опираться на безкорыстное и самоотверженное служеніе объективнымъ началамъ, должна быть самозабвеннымъ творчествомъ объективныхъ цѣнностей. Это Гете называетъ «классической» и «здоро-

*) Лишь такое *символическое* значеніе — а отнюдь не значеніе буквальное, какъ это часто думаютъ — имѣетъ заключительный эпизодъ жизни Фауста, въ которомъ Фаустъ имѣетъ предвкушеніе высшаго, абсолютнаго удовлетворенія въ практическомъ служеніи человѣчеству (въ «осушеніи болотъ»).

вой» установкой духа, въ отличіе отъ всего «романтическаго», какъ «больного».

Этимъ опредѣлено значеніе для міросозерцанія и существа Гете идеи духовнаго творчества и тѣмъ самымъ идеи *духовной культуры*. Духовная культура, какъ объективное, сверхличное единство духовнаго бытія, въ которомъ человѣкъ соучаствуетъ одновременно пассивно и активно, воспринимая его и творя его, есть какъ бы единственная живительная атмосфера, въ которой можетъ жить и расцвѣтать человѣческая личность. Но самое замѣчательное и поучительное въ Гете есть та идейная широта и полнота, съ которой онъ сознаетъ эту идею духовной культуры и умѣетъ преодолѣть присущую ей антиномію.

Люди геніальные (не въ количественномъ, а въ качественномъ смыслѣ этого слова) — люди, имѣющіе призваніе, и потому неспособные жить просто для удовлетворенія своихъ субъективныхъ потребностей, какъ бы варясь въ собственномъ соку, а въ остальномъ приспособляясь къ даннымъ условіямъ жизни, — люди, нуждающіеся въ осуществленіи какой-либо завѣтной *творческой* задачи, — могутъ быть раздѣлены на два основныхъ типа. Одни — и таковые среди творческихъ натуръ составляютъ преобладающій типъ — цѣликомъ, безраздѣльно устремлены въ какой либо объективно-сверхличной цѣли — будь то искусство, или наука, или государственно-общественныя задачи. О себѣ самихъ, о своей личной жизни и о самомъ неповторимо-своеобразномъ моментѣ индивидуальной личности въ себѣ они при этомъ совершенно забываютъ; себя самихъ они сознаютъ только, какъ безличный медиумъ или орудіе высшихъ сверхъ-индивидуальныхъ силъ; и если они, какъ люди, сверхъ того имѣютъ личную жизнь и личные духовные запросы, то эта чисто личная сторона жизни воспринимается ими самими — а потому и другими людьми — какъ нѣчто несущественное, — какъ нѣкое «безплатное приложение» къ основной, объективно опредѣленной задачѣ ихъ жизни, или даже какъ ненужное усложненіе и помѣха въ ихъ призваніи. Но есть и другой типъ творческихъ натуръ. Для нихъ конечная цѣль творчества и духовной работы заключается именно въ обнаруженіи, формированіи и совершенствованіи личности, личной духовной жизни. Сюда относятся всѣ религиозные геніи и, шире говоря, геніи, которыхъ мы называемъ «мудрецами» и «наставниками жизни», люди, призванные быть знатоками и наставниками въ *искусствѣ жизни*. Объективныя цѣнности духовной культуры имѣютъ для нихъ значеніе только служебныхъ средствъ для самоосуществленія и совершенствованія личной духовной жизни — своей и чужой. Въ этихъ двухъ типахъ обнаруживается два соотносительныхъ, но въ извѣстномъ смыслѣ антиномично противостоящихъ другъ другу

момента духовнаго міра, въ которомъ и которымъ живетъ человекъ. Духовный міръ есть великая всеобъемлющая сверхличная *родина*, къ безкорыстному и самоотверженному служенію которой призванъ человекъ; и отдѣльная личность есть сынъ и слуга этой родины, которая безмѣрно превосходитъ его по своей объективной цѣнности. И, съ другой стороны, духовный міръ есть атмосфера и питательная среда для живого индивидуальнаго человѣческаго духа и не имѣла бы никакого смысла, если бы она въ свою очередь не служила сохраненію и расцвѣту личной духовной жизни. Поэтому духовная культура есть всегда *личная культура* не только въ томъ смыслѣ, что она творится личностями, но вмѣстѣ съ тѣмъ и въ томъ смыслѣ, что она должна служить *культуру личности*.

Но въ этой двойственности заключена, какъ указано и роковая антиномія духовной культуры — антиномія между личнымъ и объективнымъ началомъ культуры. *Съ одной стороны* мы стоимъ передъ тѣмъ загадочнымъ и грознымъ фактомъ, реально ощутительнымъ именно въ наше время, — что культура, какъ объективное духовное единство, можетъ втеченіе нѣкотораго времени продолжать существовать и даже развиваться, одновременно теряя свои корни въ живыхъ личностяхъ. Страна можетъ имѣть богатѣйшую духовную культуру — художественные музеи, научныя библіотеки, утонченную литературу, культурное законодательство — и одновременно, отчасти именно вслѣдствіе безконечнаго усложненія культуры, отчасти вслѣдствіе имманентнаго упадка личнаго духа, можетъ въ ней все уменьшаться число *людей*, которые способны быть живыми участниками этого духовнаго богатства. Получается парадоксъ какого то отрѣшеннаго, самодовлѣющаго какъ бы гипостатированнаго бытія объективной духовной культуры одновременно съварварствомъ живыхъ людей, среди которыхъ она существуетъ. Но, конечно, по мѣрѣ разрушенія этого своего живого фундамента, величественное зданіе объективной культуры становится все болѣе шаткимъ и обречено на гибель. Не токово-ли современное культурное состояніе европейскаго человѣчества (не говоря уже о совѣтской Россіи)? И, *съ другой стороны*, односторонняя забота о субъективной *культуре личности* — все равно, есть ли это религиозно-этический аскетизмъ, забота о совершенствованіи и спасеніи души, или эпикуреизмъ и эстетизмъ, угрожаетъ подорвать творчество объективной культуры и тѣмъ въ свою очередь обходнымъ путемъ привести къ обѣдненію и ослабленію личной культуры.

Личность Гете именно тѣмъ и поучительна для насъ, что она выражаетъ собою попытку синтеза, заранѣе преодолевающаго эту антиномію. По Гете и у Гете жизнь ориентирована сразу на

оба соотносительных начала духовной культуры — и на творчество объективных цѣнностей и на культуру личности. Наблюдая, прежде всего, личную жизнь Гете въ ея эмпирическомъ содержаніи, вдумываясь въ его біографію, мы получаемъ впечатлѣніе какой то сверхчеловѣческой полноты и многосторонности, какого то совмѣщенія несовмѣстимыхъ, казалось бы, интересовъ и духовныхъ устремленій. Эта жизнь полна неугомимаго творческаго труда. Когда мы обзрѣваемъ одно лишь литературное наслѣдіе Гете — художественное, научное и философское, — когда мы сознаемъ, что этотъ человѣкъ былъ одновременно и вдохновеннымъ поэтомъ, и ученымъ естествоиспытателемъ (во всѣхъ отрасляхъ естествознанія), и историкомъ, и мыслителемъ-философомъ, и во всѣхъ этихъ областяхъ былъ изумительно производительнымъ, — намъ кажется, что жизнь такого человѣка должна была безъ остатка пройти въ уединенной кабинетной работѣ. И когда мы думаемъ, что Гете, сверхъ того, былъ и государственнымъ дѣятелемъ, и инженеромъ (создателемъ горнаго дѣла въ Тюрингіи), и живописцемъ и значительнымъ режиссеромъ, — то намъ предносится образъ жизни, цѣликомъ посвященной объективному творчеству — жизни, въ которой не остается времени и мѣста ни для чего личнаго. Мы знаемъ, однако, что, въ отличіе отъ многихъ другихъ геніевъ, которые оставались бѣдными личнымъ опытомъ, или имѣли лишь убогую и банальную личную жизнь, Гете былъ безмѣрно богатъ и личной жизнью. Всѣмъ извѣстно обиліе его романтическихъ увлеченій, отъ ранней юности до глубокой старости. Мы говоримъ не о поверхностныхъ и легкомысленныхъ увлеченіяхъ, а о тѣхъ отношеніяхъ къ женщинамъ, которые переживаются имъ съ величайшимъ драматизмомъ и обогащаютъ его душу новымъ духовнымъ опытомъ. Одна юношеская любовь вдохновляетъ его на «Вертера», другая — на образъ Гретхенъ; многолѣтнее отношеніе къ Шарлоттѣ фонъ-Штейнъ онъ самъ сравниваетъ по его дѣйствию съ безмѣрнымъ плодотворнымъ вліяніемъ на него. Шекспира; любовь старика-Гете къ Маріаннѣ Виллемеръ имѣетъ своимъ плодомъ величайшее созданіе его философской лирики — «West-östlicher Divan»; и послѣдняя, предсмертная любовь 60 лѣтняго старца къ Ульрику Левецовъ вдохновляетъ его на «Маріенбадскую элегію», въ которой дано классическое выраженіе религіознаго чувства и его сродства съ романтической любовью.

Менѣе извѣстно *принципіальное* отношеніе Гете къ личной жизни. Принципіально отвергая, какъ мы видѣли, всяческій субъективизмъ, всякую замкнутость личности въ самой себѣ, требуя, чтобы жизнь была посвящена объективному творчеству, безкорыстному служенію, чтобы она была практически плодо-

творна, Гете *вмѣсть съ тѣмъ* видитъ высшую и основную задачу духовнаго творчества въ формированіи, совершенствованіи и облагороженіи *личнаго духа*. Въ центрѣ всего его міросозерцанія стоитъ идея, выражаемая непереводимымъ нѣмецкимъ словомъ *Bildung* — идея формированія личности, или идея культуры, какъ культуры личности. Личная жизнь не есть для него что-то просто данное; она есть объектъ — и притомъ конечный объектъ — напряженнаго духовнаго творчества. Въ личной жизни должна итти неустанная борьба противъ внѣшнихъ силъ міра, стремящихся совлечь насъ съ нашего собственнаго пути; нашу жизнь мы должны формировать такъ, чтобы конецъ ея гармонически согласовался съ ея началомъ, чтобы она была законченнымъ выраженіемъ энтелехіи нашей духовной личности, чтобы она сама стала *художественнымъ произведеніемъ* (*des Leben ein Kunstwerk*). На вопросъ Эккермана, неужели Гете не было жаль терять свое драгоцѣнное время на такое сравнительно ничтожное и суетное дѣло, какъ театральная режиссура, Гете отвѣчаетъ: «въ концѣ концовъ, всякую дѣятельность я разсматривалъ только символически, какъ испытаніе личныхъ силъ, какъ поводъ для внутренняго духовнаго развитія; съ такимъ же увлеченіемъ я могъ бы заняться и обжиганіемъ горшковъ».

Гете, такимъ образомъ, въ своей жизни и вѣрѣ даетъ намъ образецъ синтетическаго сочетанія двухъ типовъ генія, о которыхъ мы говорили выше: генія объективнаго творчества и генія воспитанія личности. И его завѣтъ есть именно завѣтъ неразрывнаго единства между творчествомъ объективной культуры и творческимъ формированіемъ личнаго духа, — между самоотверженнымъ, безкорыстнымъ служеніемъ общимъ началамъ и работой надъ личнымъ духовнымъ обогащеніемъ и просвѣтленіемъ.

Многіе думаютъ, что личность Гете не можетъ имѣть для насъ образцоваго значенія, во-первыхъ потому, что она вообще есть что-то совершенно исключительное, и во-вторыхъ, потому, что наша эпоха не имѣетъ ничего общаго съ эпохой Гете. Конечно, никто не можетъ ставить своей задачей стать Гете или даже уподобиться ему — это было бы просто глупо; но этимъ ничуть не устраняется принципиальное воспитательное значеніе для насъ намѣченнаго выше идеала, воплощеннаго въ личности Гете — идеала синтетическаго единства объективнаго служенія и индивидуальнаго духовнаго саморазвитія. И, конечно, наша эпоха во многомъ и существенномъ отлична отъ эпохи Гете; но не нужно думать, что основной мотивъ нашей эпохи — чувство непрочности культуры и привычнаго строя жизни, чувство надвинувшейся на насъ катастрофы и близости конца — былъ

чуждъ Гете. Напротивъ, центральная часть его жизни совпадаетъ съ эпохой французской революціи и наполеоновскихъ войнъ, потрясшихъ весь европейскій міръ; и творчество Гете развивается именно на фонѣ основополагающаго для него сознанія катастрофичности жизни. Онъ ищетъ въ «West-östlicher Divan» первозданной мудрости востока именно потому, что на западѣ «трещать троны и колеблются царства» (Throne bersten, Reiche zittern). И старикомъ онъ высказалъ мысль: «Умнѣе и искуснѣе люди еще станутъ; но никогда уже они не станутъ счастливѣе, лучше и плодотворнѣе; я предвижу время, когда Богъ снова не будетъ больше имѣть радости отъ человѣчества и опять разрушить его, чтобы дать мѣсто новому творенію».

Именно въ такія эпохи, какъ наша — которая въ этомъ отношеніи похожа на эпоху на рубежѣ 18-го и 19-го вѣка, — становится особенно насущной проблема духовной культуры, какъ ее осозналъ и воплотилъ Гете — проблема двуединства культурнаго творчества и совершенствованія личнаго духа.

Не каждому можетъ быть внутренне близокъ духовный типъ Гете; и во многомъ и существенномъ мы можемъ и должны объективно разойтись съ Гете, признать его идеи и его творческій путь, при всей ихъ полнотѣ и плодотворности, все же неадекватнымъ всей глубинѣ трагической проблематики человѣческой жизни и въ этомъ смыслѣ неудовлетворительнымъ.

Но основная *цѣль*, къ которой онъ шелъ — гармоническое единство личнаго духовнаго бытія и бытія соборно-вселенскаго — въ той или иной формѣ стоитъ передъ каждымъ человѣческимъ духомъ.

С. Франкъ.

НОВЫЯ КНИГИ.

Kurt Leese. Die Krisis und Wende des christlichen Geistes. 1932.

Тема этой книги должна возбудить интересъ всѣхъ, кого волнуютъ религіозныя проблемы, и о ней дѣйствительно стоитъ поговорить. Авторъ ея стоитъ на протестантской точкѣ зрѣнія. Однако онъ понимаетъ протестантизмъ не въ узкомъ вѣроисповѣдномъ смыслѣ лютеранства или кальвинизма, а въ смыслѣ принципиальномъ, опредѣляя его какъ протестъ противъ всякаго признанія условности абсолютнымъ и противъ всякаго ограниченія автономной вѣры и свободы совѣсти. Понимая протестантизмъ въ такомъ широкомъ смыслѣ, авторъ утверждаетъ, что и благочестивый католикъ можетъ быть протестантомъ, между тѣмъ какъ многіе лютеране и кальвинисты по существу являются католиками, подчиняя вѣру и свободу совѣсти внѣшнимъ авторитетамъ. Не будемъ оспаривать этого сомнительнаго положенія. Такой споръ отвлекъ бы насъ слишкомъ далеко отъ центральныхъ вопросовъ, трактуемыхъ въ этой книгѣ. Отмѣтимъ лишь, что авторъ рѣзко нападаетъ на «діалектическое богословіе», какъ на «богословіе отчаянія», возводящее по примѣру Киргегора абсурдъ въ принципъ, полагающее пропасть между Богомъ и міромъ и загораживающее человѣку доступъ къ Богу, что онъ отвергаетъ всѣ тѣ элементы историческаго христіанства, которые мы въ терминологіи Розанова могли бы назвать его «темнымъ ликомъ» (ученіе о первородномъ грѣхѣ, о спасительной жертвѣ Христа, аскетизмъ, эсхатологизмъ), и что онъ видитъ сущность христіанства единственно въ «щедро дарящей и милующей любви» » (schenkend-begnadende Liebe). Такое одностороннее пониманіе сущности христіанства, конечно, вызываетъ серьезныя возраженія. Съ нимъ однако связано интересное, особенно для русскаго читателя, утвержденіе автора: «Послѣднее и глубочайшее знаніе о вещахъ коренится не въ

волѣ, а въ любви», наминающее извѣстный гносеологическій принцип Хомякова. Эти предварительныя замѣчанія однако не раскрываютъ еще основной темы книги: *кризиса христіанскаго духа*. На данной авторомъ характеристикѣ и оцѣнкѣ этого кризиса мы остановимся подробнѣе. Авторъ ставитъ себѣ задачей освѣтити современную борьбу міросозерцаній и показать, изъ какихъ мотивовъ она преимущественно вытекаетъ. Его вниманіе при этомъ сосредотачивается на «философіи и богословіи жизни», за развитіемъ которой онъ слѣдитъ путемъ разбора ученій главныхъ представителей этого направленія. Онъ старается выяснитъ постепенно нарастающее проникновеніе жизненнаго, «діонисовскаго» (по терминологіи Ницше) мотива, долго сдерживаемаго и подавляемаго аскетическимъ христіанствомъ въ развитіе духовной жизни западно-европейскаго человѣчества и вліяніе, оказанное этимъ мотивомъ на философскую и богословскую мысль. Этотъ процессъ, въ которомъ авторъ видитъ «кризисъ и поворотъ христіанскаго духа», начинается, по его мнѣнію, съ Якова Беме и, постепенно усиливаясь, достигаетъ крайней остроты въ ученіи современнаго мыслителя Людвиг Клагеса о непримиримой противоположности между духомъ и душой и въ его рѣзко отрицательной оцѣнкѣ духа, какъ разлагающаго жизнь принципа. Выборъ мыслителей, ученія которыхъ излагаются авторомъ, обусловленъ исключительно ихъ значеніемъ для философіи и богословія жизни. Раскрывая характеристикой ихъ міросозерцаній своеобразныя формы проявленія основного «діонисовскаго» мотива, авторъ путемъ ихъ критической оцѣнки стремится преодолѣть ихъ односторонность и выработать собственную міросозерцательную основу. За подробнымъ анализомъ, которому авторъ подвергаетъ излагаемые имъ системы міросозерцаній, я здѣсь слѣдитъ не буду, а ограничусь указаніемъ центральныхъ мыслей, которыя онъ въ нихъ находитъ. Якову Беме онъ ставитъ въ заслугу созданіе твердой почвы и насыщенной атмосферы для развитія богословской проблемы жизни. Его творчество знаменуетъ возникновеніе новаго жизненнаго чувства, неотразимо заявляющаго свои права вопреки церковно-христіанскому преданію. Его концепція «природы въ Богѣ» связана съ отрицаніемъ спиритуализма, съ «паеосомъ земли и тѣлесности». Беме безспорно оказалъ рѣшительное вліяніе на Шеллинга. Посредствующимъ звеномъ между ними, по мнѣнію автора, является менѣе извѣстный швабскій теософъ Этингеръ (Oetinger), давшій въ рамкахъ строжайшаго библицизма апофеозъ жизни и тѣлесности, ярко выраженный въ его знаменитомъ словѣ: «Тѣлесность есть конецъ путей Божіихъ» (*Leiblichkeit ist das Ende der Wege Gottes*). Разбирая философію Шеллинга, авторъ останавливается преимущественно

но на тѣхъ ея сторонахъ, гдѣ Шеллингъ, раздвигая рамки идеализма, насыщаетъ его динамикой органической природной жизни. Въ этомъ отношеніи замѣчательна также данная авторомъ характеристика философіи Вейсе (Christian Hermann Weisse) какъ попытка синтеза христіанства и идеалистической философіи, осованной на отрицаніи дуализма духа и матеріи и на отказѣ отъ толкованія міросозданія какъ результата преступнаго дерзанія и грѣховнаго паденія. У Гердера и Гете авторъ подчеркиваетъ онтологическій мотивъ цѣлостности божественной жизни и человѣческаго существованія. Самой интересной частью книги я считаю главу, посвященную группѣ мыслителей, объединенныхъ общей темой «матери земли». Признавая «сѣвернаго мага» Гамана родоначальникомъ этого направленія и провозвѣстникомъ современнаго міроощущенія, авторъ удѣляетъ особое вниманіе поэту-романтику Арндту, якобы подводящему въ своей философіи исторіи итогъ западно-европейскому историческому процессу. Въ оторванномъ отъ природной жизни духѣ Арндтъ видитъ разрушительный принципъ. Въ его палящихъ лучахъ засыхаетъ жизнь. Онъ уничтожаетъ природные корни человѣческаго существованія, разбиваетъ цѣлостность органическихъ формъ и превращаетъ природу въ бездушный трупъ. Утверждая, что разрывъ духа съ природой произошелъ въ христіанствѣ, Арндтъ отчасти предвосхитилъ Ницшевскую критику христіанства. Онъ выступаетъ горячимъ защитникомъ непосредственныхъ и естественныхъ душевно-тѣлесныхъ порывовъ и стремится вернуть инстинктивной жизни человѣка ея добрую совѣсть. Въ этомъ отношеніи онъ является сторонникомъ язычества. Христіанству однако онъ ставитъ въ заслугу преодолѣніе демоническихъ силъ. Очень обстоятельно авторъ разсматриваетъ ученія Каруса, Гёрреса и Бахофена. Карусъ — писатель первый половины 19-го вѣка, оказавшій психологіи важныя услуги и долго несправедливо забытый — примыкая въ своемъ ученіи о безсознательномъ къ Гете и Шеллингу, создалъ одну изъ самыхъ замѣчательныхъ и послѣдовательныхъ формъ философіи жизни. Гёрресъ создалъ миръ универсальной жизни, превосходящій своей силой и сочностью, по мнѣнію автора, все, что въ этомъ направленіи написано Гердеромъ и Шеллингомъ. Бахофень прослѣдилъ въ доисторической эпохѣ сказывающееся въ мифахъ древности преобладаніе матерьяльнаго женскаго принципа надъ духовнымъ мужескимъ. Если Шеллингъ показалъ, что жизнь покоится на непроницаемой темной основѣ, то непреходящая заслуга Бахофена состоитъ въ томъ, что онъ очистилъ эту темную основу въ «хтоническомъ теллуризмѣ». Высоко цѣня Бахофена въ этомъ отношеніи, авторъ однако является рѣшительнымъ противникомъ его философіи

исторіи, которая обосновывает свою положительную оцѣнку христіанства тѣмъ, что оно дало перевѣсъ духовному принципу отцовства надъ матерьяльнымъ принципомъ материнства. Основнымъ философскимъ фундаментомъ, на которомъ авторъ строить свое собственное міросозерцаніе, является философія Ницше и потому глава, посвященная этому мыслителю, имѣетъ въ его книгѣ центральное значеніе. По мнѣнію автора, Ницше глубоко почувствовалъ основной недостатокъ историческаго христіанства и ясно на него указалъ: непризнаніе имъ діонисовскаго корня жизни. Анализъ міросозерцаній Эйкена, Бергсона и Зиммеля — трехъ мыслителей, изъ которыхъ каждый по своему ставитъ жизненный принципъ во главу угла своего ученія — приводитъ автора къ тому результату, что эти системы должны быть признаны *мнимой* философіей жизни: жизнь, о которой эти писатели трактуютъ, лишена конкретности, безсодержательна и призрачна. Эйкенъ въ сущности не болѣе какъ популяризаторъ идеализма. Для Бергсона «жизненный порывъ» (*élan vital*) и творческое развитіе (*évolution créatrice*) является скорѣе жестомъ чѣмъ реальностью. Что же касается Зиммелевской метафизики жизни, то она по существу оказывается не чѣмъ инымъ какъ секуляризованной религіозной метафизикой Шеллинга. Между тѣмъ какъ у упомянутыхъ трехъ философовъ проблема жизни затуманивается, два современныхъ мыслителя, въ ученіяхъ которыхъ кризисъ христіанскаго духа доходитъ до своего крайняго предѣла, проливаютъ на эту проблему яркій свѣтъ: Максъ Шелеръ и Людвигъ Клагесъ. Антропология и богословіе Шелера, не будучи конечнымъ отвѣтомъ на проблему жизни, все же обнаруживаютъ трагическое положеніе современнаго человѣка, освободившагося отъ прежнихъ узъ, утратившаго прежнія опоры и идущаго навстрѣчу неизвѣстному будущему. Значеніе Клагеса авторъ усматриваетъ въ рѣшительномъ признаніи безусловной независимости по существу своему безсознательной жизненной стихіи. Ошибка его лишь въ рѣзкомъ противоположеніи этой стихіи духу, какъ мертвящему и разлагающему принципу. Въ противоположность Клагесу авторъ строитъ свою собственную философію на гармоническомъ примиреніи начала духа съ началомъ жизни.

Николай Бубновъ.

Paul Schütz. Zwischen Nil und Kaukasus, Ein Reisebericht zur religionspolitischen Lage im Osten, Chr. Kaiser, München, 1930, s. 246, — Säkulare Religion, Eine Studie ueber ihre Erscheinung in der Gegenwart und ihre Idee bei Schleiermacher

und Blumhardt d. J., Mohr, Tuebingen, 1932 (= Beitraege zur systematischen Theologie, 2), s. VIII+224.

Объ книги связаны между собой, авторъ самъ это отмѣчаетъ. У него есть своя тема, есть свой постоянный вопросъ. Съ этимъ вопросомъ онъ ѣздилъ и на Востокъ. Но вопросъ этотъ не о Востокѣ, а о Западѣ. На Востокѣ авторъ всегда помнитъ и думаетъ о Западѣ, о западныхъ людяхъ, о европейскихъ христіанахъ. Ихъ много на Востокѣ. Что дѣлаютъ они здѣсь? Зачѣмъ приходятъ сюда? И кто приходитъ: туристъ или паломникъ? дѣлецъ или миссіонеръ? Что это: крестовый походъ или завоеваніе? Авторъ знаетъ и не забываетъ о тѣхъ подлинныхъ дѣлахъ большой любви, которыя были сотворены тамъ на Востокѣ, западными людьми въ страшные годы войны. Но самая война? и вѣдь война съ Запада... Всего важнѣе: подъ европейскимъ вліяніемъ Востокъ совсѣмъ не становится христіанскимъ; скорѣе теряетъ всякую вѣру. Восточные люди не становятся христіанами, но плохими мусульманами. И этотъ парадоксъ западной миссіи на Востокѣ разоблачаетъ немочь самого Запада. Изъ восточнаго далека распадъ Запада виденъ въ особенности ясно. Нашъ авторъ убѣжденъ: на Западѣ снова христіанство въ вавилонскомъ плѣну. Въ плѣну у міра, у исторіи, у культуры. Стерта и стала невидима грань, раздѣляющая Церковь и міръ. Христіане точно лишились дара рѣчи. Слишкомъ мало они надѣются, что ихъ услышатъ, что ихъ будутъ слушать. Церковные люди говорятъ на мірскомъ языкѣ, и о мірскомъ. Церковность расплывается въ хаотикъ не-священной исторіи. Современные люди стремятся все соединить и примирить. И не строится ли уже новая вавилонская башня. И не наказываетъ ли Богъ ея строителей новымъ смѣшеніемъ языковъ, за это грѣховное и безответственное соглашательство... Есть сейчасъ только одна апокалиптическая страна, гдѣ всѣ грани остаются и вновь становятся рѣзкими и четкими. Это Россія. Именно тамъ и рѣшается судьба Запада. Тамъ слышенъ пульсъ творимой судьбы. Тамъ развертывается уже священная исторія, среди мірской суеты. Тамъ сгустились всѣ противорѣчія и вся безнадежность. Но тамъ прозябаютъ и почки новаго бытія. Ибо тамъ снова идетъ борьба около Христа, а не равнодушіе... Нашъ авторъ надѣялся побывать въ Россіи, пробраться туда черезъ Кавказъ. Это не удалось. Онъ вернулся съ Востока безъ разгадки и безъ отвѣта, съ новымъ недоумѣніемъ и тревогой о Западѣ... Его діагнозъ: обміршеніе религіи. Это значитъ: отвлеченіе отъ эсхатологической грани, потеря эсхатологическихъ перспективъ. Это сознательная подмѣна и измѣна. Вмѣсто эсхатологіи исторія и даже историзмъ. Для нашего автора вся сила и вся правда христіан-

ства въ этомъ постоянномъ напоминаніи о грани и концѣ, о предѣлахъ и границахъ... И весь смыслъ реформации именно въ этомъ. Протестантизмъ не есть исповѣданіе, одно въ ряду другихъ. Это есть именно протестъ, протестъ противъ исторіи въ ея мірской суетѣ, свидѣтельство о водораздѣлѣ, о концѣ. Реформация есть воля выйти изъ исторіи, какъ изъ празднаго и грѣховнаго потока дѣлъ. Смыслъ реформации: островъ среди потока. И еще: постоянное «назадъ», изъ исторіи... Весь смыслъ христіанства въ этомъ непрестанномъ *memento*. Не можетъ быть христіанской исторіи. Ибо нѣтъ христіанскаго дѣла или дѣлъ. Дѣло есть обманъ и самообманъ. Всякое дѣло есть самоувѣренность и самоутвержденіе человѣка, — безбожный гуманизмъ. Человѣкъ спасается вѣрой, а не дѣлами. А значить и не черезъ творчество, и не черезъ культуру, не черезъ исторію. *Sola fide*, — это не только противъ Рима, но противъ Просвѣщенія и Философіи еще больше... Подъ обмірщеніемъ нашъ авторъ понимаетъ именно волю къ религіозному дѣланію и строительству, и ее-то отрицаетъ. Примѣры взяты имъ случайные: Шлейермахеръ, младшій Блумгардтъ. Если угодно, эллинъ и іудей, эстетъ и социальный моралистъ. Конечно, совсѣмъ нетрудно показать, что въ ихъ «міровоззрѣніи» больше секулярнаго гуманизма, чѣмъ подлинной вѣры, — и проповѣдовали они именно гуманизмъ... Однако, это еще только периферія вопроса. И смыслъ реформации открылся бы рѣзче въ противопоставленіи «римскому хиліазму», но о немъ нашъ авторъ говоритъ слишкомъ мало. Но необходимо идти еще и дальше... Книги Шютца напосаны рѣзко, скорѣе колючимъ языкомъ (нежели острымъ). Авторъ слишкомъ ужъ часто играетъ словами, разлагаетъ слова по слогамъ и вдругъ открываетъ въ нихъ новый смыслъ, окрашиваетъ ихъ новымъ смысломъ (это неподобно у Гегеля). Онъ привязывается къ фактамъ, впивается въ нихъ. Его анализъ можно назвать вѣдливимъ. И онъ много даетъ. Но нѣтъ дѣйствительнаго размаха и движенія. Это совсѣмъ не случайно. Онъ врагъ безконечности, какъ мечты и обмана. У него паеосъ концовъ и предѣловъ, т. е. конечности и кончаемости. Потому скорѣе тѣсно, и нѣтъ простора. Не чувствуешь, что Христосъ освобождаетъ. Шютцъ отсылаетъ къ Лютеру въ его *De servo arbitrio*... Сила Шютца, дѣйствительно, въ его протестахъ и напоминаніяхъ. Онъ правъ противъ современнаго протестантизма, либеральнаго, социальнаго, моралистическаго, растерявшаго не только догматику, но и самую вѣру, расплывшагося въ доброжелательствѣ и филантропіи. Онъ правъ, христіанство не есть гуманизмъ и свидѣтельствуешь о вѣкѣ грядущемъ. Но онъ еще не показалъ, что нечего христіанамъ дѣлать въ исторіи... Въ книгахъ Шютца есть нѣкая контр-революціонность. Такъ пу-

гаются усталые люди. Онъ испуганъ революціей, возстаніемъ чловѣка въ гуманизмѣ. И вопіеть о ничтожествѣ чловѣка. Окрикъ не рѣшаетъ вопроса... Врядъ-ли у Шютца точное представленіе о чловѣкѣ. Не видно, какъ и зачѣмъ Богъ сталъ чловѣкомъ. И не видно, что есть Церковь... У Шютца очень рѣзко сказывается основная слабость протестантизма. Реформація есть дѣйствительно прежде всего эсхатологія. Я бы сказалъ: гиперъ-эсхатологизмъ. Исторически это понятно въ напряженіи противъ римско-католическаго гиперъ-историзма. Но менѣе всего это есть рѣшеніе и развязка... Пусть для христіанина исторія не есть строительство. Она есть подвигъ. Не только ожиданіе, не только надежда, не только намекъ... Ибо мы не вдали, но свои у Бога. Ибо Сынъ Божій сталъ и не престалъ быть Сыномъ Человѣческимъ...

Свящ. Г. В. Флоровскій.

1932. VII. 12.

Garrigou-Lagrange, O. P. La Providence et la confiance en Dieu. Desclée de Brouwer.

Гарригу-Лагранжъ, доминиканецъ и профессоръ теологическаго факультета имени св. Ѳомы Аквината въ Римѣ, считается главнымъ теологомъ и философомъ современнаго томизма. Книги его пользуются большимъ авторитетомъ. Его новая книга о Провидѣніи произвела на меня очень сильное впечатлѣніе, на время ея чтенія я сталъ атеистомъ и даже воинствующимъ атеистомъ. Впрочемъ долженъ сказать, что большая часть теодицей производитъ на меня такое впечатлѣніе и по моему убѣжденію является однимъ изъ источниковъ атеистическаго сознанія. Такова прежде всего теодицея Лейбница. И напрасно упрекаютъ Лейбница въ раціонализмъ, предполагая, что традиціонныя теологическія системы отъ этого раціонализма свободны. Теодицея Бл. Августина нисколько не лучше, въ ней живая чловѣческая личность также падаетъ жертвой отвлеченной идеи гармоніи цѣлаго, въ которой зло и страданіе нужны, какъ тѣнь свѣта. Построители теодицей обыкновенно очень напоминаютъ утѣшителей Іова и въ этомъ ихъ осужденіе. Философія Гарригу-Лагранжа по своему нестерпимому оптимизму очень въ концѣ концовъ схожа съ философіей Панглосса, зло и справедливо осмѣянной Вольтеромъ. Томизму вообще въ слабой степени свойственно ощущеніе зла и страданія. Это совсѣмъ не трагическое міросозерцаніе, и его раціоналистическій оптимизмъ опредѣляется телеологической философіей. Изъ всѣхъ раціональныхъ доказательствъ бытія Божьяго, вообще не много стоящихъ, безспорно самое слабое доказательство телеологическое. Когда

на первый планъ выдвигается вопросъ о цѣлесообразности всего происходящаго въ мірѣ, то атеизмъ дѣлается нисколько не менѣе правдоподобнымъ, чѣмъ теизмъ. Вѣра въ Бога, въ Смыслъ возможна лишь вопреки бессмыслицы міровой жизни. Вся концепція Гарригу-Лагранжа—пассивно-созерцательная, скорѣе греческая, чѣмъ христіанская, совершенно чуждая трагизма креста. Но красота греческаго созерцанія въ этой концепціи совершенно исчезаетъ и замѣняется несносной нравоучительной рационализацией. Въ своемъ ученіи о Провидѣніи Гарригу-Лагранжъ проходитъ мимо единственной возможной теодицеи — теодицеи христологической, черезъ Крестъ и Распятіе самого Бога. Теодицея, т. е. оправданіе Бога, возможность вѣры въ Провидѣніе передъ лицомъ страданій и зла міра, можетъ быть лишь во Христѣ, въ страданіи и жертвѣ самого Бога. Но Гарригу-Лагранжъ школьный, книжный человѣкъ, онъ живетъ подъ стекляннымъ колпакомъ, онъ не знаетъ людей, не знаетъ міра, не знаетъ мукъ и агоніи міра. Послѣ Достоевскаго, послѣ Ницше, послѣ Киркегарда нельзя такъ писать, какъ пишетъ Гарригу-Лагранжъ и нельзя его читать. Это есть судъ надъ всей школьной, внѣжизненной теологіей съ ея рационалистической и оптимистической теодицеіей. Въ концѣ концовъ на путяхъ Гарригу-Лагранжа приходится оправдать существованіе зла въ мірѣ (Богъ все предвидѣлъ и дозволилъ), оправдать всякую несправедливость и неправду и вмѣстѣ съ тѣмъ осудить «злыхъ» на вѣчныя муки, запретить любовь къ осужденнымъ. Вѣроятно оправданіе зла и достигается укрѣпленіемъ ада. Адъ необходимъ для мірового порядка, для міровой гармоніи, адъ есть благо, добро, справедливость. Такимъ образомъ зло не нарушаетъ замысла Провидѣнія. Гарригу-Лагранжъ, конечно, по установившейся традиціи смертельно боится пантеизма. Отверженіе всякаго пантеизма считается главнымъ подвигомъ Θомы Аквината, онъ его достигаетъ своимъ классическимъ радикальнымъ раздѣленіемъ естественнаго и сверхъестественнаго. Но это приводитъ къ тому; что Первый Двигатель оказывается всегда внѣшнимъ по отношенію къ міру и человѣку, что эти отношенія начинаютъ уподобляться механическому толчку. Богъ любитъ больше всего самого себя и создаетъ для себя, для своего прославленія міръ и человѣка, которые ему не нужны, которые въ божественной жизни ничтожная случайность и прихоть. Паническій страхъ пантеизма ведетъ къ пантеизму въ новой формѣ, не въ формѣ обожествленія міра и человѣка, а въ формѣ признанія ихъ окончательнаго ничтожества, ихъ совершенной несамостоятельности. Въ этой смертельно враждебной пантеизму концепціи отрицается всякая творческая активность человѣка, всякая свободная его инициатива. Это есть разительное противорѣчіе

въ критикѣ пантеизма всякой рациональной теологіи. И связано это, думается, съ тѣмъ, что всякая католическая теологія неизбежно должна перейти въ апоетическую теологію и всякое мышление о Богѣ въ положительныхъ понятіяхъ должно перейти въ мышление отрицательное, прибѣгающее къ символамъ вмѣсто понятій. Католическое мышление о Богѣ приводитъ къ неразрѣшимымъ противорѣчіямъ и даетъ пищу для атеизма. Ибо изъ всѣхъ именъ, которыя даются Богу, есть лишь одно имя, которое никогда не можетъ вызвать атеистическаго возстанія, имя это есть Тайна. А когда мы начинаемъ говорить антропоморфнымъ языкомъ, то лучшія имена — Любовь, Жертва, Страданіе. Томизмъ, какъ и вся почти рациональная теологія, не въ силахъ установить правильнаго соотношенія между положительнымъ и отрицательнымъ богопознаніемъ, онъ слишкомъ далеко заходитъ въ рационалізації и запрещаетъ дальше двигаться, когда затрудненіе дѣлается невыносимымъ. Невыносимо въ книгѣ Гарригу-Лагранжа еще свойственное всѣмъ томистамъ убѣжденіе, что человѣкъ всегда естественно стремится къ счастью и благу, этотъ эвдемонизмъ. Современная психологія никакъ не можетъ этого принять, она оправдываетъ Достоевскаго и Ницше, а не Аристотеля и Оому Аквината. Гарригу-Лагранжъ явно искажаетъ Евангеліе и умаляетъ необычайность христіанскаго откровенія, когда онъ устанавливаетъ градацію любви по родственности. Родственниковъ полагается любить больше, чѣмъ не родственниковъ, людей своей національности больше, чѣмъ людей чужой національности и т. д. Непонятно для какого рода душъ написана книга Гарригу-Лагранжа, она принадлежитъ къ типу благочестивой литературы, которая становится всеболѣе и болѣе невыносимой для душъ болѣе сложныхъ и утонченныхъ, которыхъ мучить Богъ. Извѣстная книга Гарригу-Лагранжа «*Le sens commun*» стояла на гораздо болѣе высокомъ уровнѣ.

Николай Бердяевъ.

Imp. de Navarre, 5, r. des Gobelins, Paris (XIII^e)

КОЛЛЕКТИВИЗАЦІЯ И РЕЛИГІЯ.

«Коллективизація селського хозяйства», осуществляемая коммунистами въ Сов. Россіи, является фактомъ и факторомъ не только соціального, но и духовнаго порядка. Коммунистическая власть въ своихъ домогательствахъ (особенно въ началѣ) «стопроцентной коллективизаціи», пожалуй, въ большей мѣрѣ подходила къ коллективизаціи, какъ къ фактору духовнаго (для коммунизма—психическаго) порядка, чѣмъ соціального, видѣла въ коллективизаціи психическій толчекъ къ насажденію «коммунистическихъ», «соціалистическихъ» навыковъ и настроеній, средство для искорененія «мелкособственнической психологіи крестьянства». Коллективизація должна была войти въ русскую дѣйствительность не только соціальнымъ потрясеніемъ, но и духовной катастрофой, стать смертью стараго, бурнымъ ростомъ новаго. Жизнь, какъ всегда, посмѣялась надъ «идеей» въ смыслѣ неосуществленія ожиданій коммунистовъ, но вмѣстѣ съ тѣмъ очень видоизмѣнилась подъ вліяніемъ «идеи». Коллективизація, можно думать, войдетъ въ жизнь русской деревни какъ моментъ рѣшительныхъ духовныхъ сдвиговъ, рожденія новаго самосознанія, новаго «духа исторіи» деревенской Россіи.

«Духовная» задача, намѣченная коммунизмомъ въ связи съ коллективизаціей, была поставлена ясно и «грандіозно»: «въ теченіе 1930 г. мы должны превратить нашу красную столицу — въ Москву безбожную, нашу деревню въ — безбожные колхозы» (БУС № 4, 30 г.

Сплошная коллективизація, ликвидація кулачества, какъ класса «сразу и побѣдно должна была продвинуть страну къ социализму». Въ результатъ «грандіознаго соціалистическаго переустройства» избывая, соломенно-крестьянская Русь, съ «анархіей мелкихъ и мельчайшихъ индивидуальныхъ хозяйствъ» должна была стать «планово соціалистическимъ секторомъ».

Предвосхищая полное и окончательное осуществленіе «соціалистическаго рая», коммунисты — особенно въ безбожной

прессѣ — грезилъ о новыхъ городахъ-деревняхъ, деревняхъ-садахъ, съ асфальтовыми мостовыми, съ рядами ажурныхъ желѣзныхъ мачтъ осуществленной электрофикаціи, съ вереницами машинъ, сверкающихъ красками и маслянистымъ блескомъ металлическихъ частей, гдѣ царитъ бодрое волевое напряженіе коллективнаго труда, и гдѣ человѣкъ, растворившійся и самоупразднившійся въ коллективѣ, точенъ и исполнительнъ, какъ самая усовершенствованная машина.

«Большевицкіе темпы», «соціалистическая рационализація хозяйства», основанная на точныхъ данныхъ науки, опредѣляющихъ все — отъ удобренія, нужнаго для данной почвы, до погоды на завтра, широкое примѣненіе тракторовъ, предстоящая въ ближайшемъ будущемъ полная механизация сельско-хозяйственнаго труда — мечтали мастера планированія, — вызоветь небывалый расцвѣтъ производительныхъ силъ страны: золотые потоки ржи, пшеницы зальютъ СССР; «фабрики животноводства» (спеціальныя питомники убойнаго скота), «молочно-племенные станціи» и прочее — довершатъ превращеніе СССР въ сказочный край, «гдѣ все обиліемъ дышитъ».

«Красные уголки», марксистски выдержанная, «отвѣчающая соціальному заказу литература», теннисъ, волей-болъ, футболъ, всѣ обществѣныя физкультуры, радіо, клубы, «соціалистическій энтузіазмъ», радость тѣсной связи съ коллективомъ, перспективы блаженнаго отдыха на солнечномъ пригрѣвѣ на берегу Чернаго моря, или премированія поѣздкой за границу и т. д. заполняютъ досуги, «покроютъ и перекроютъ» всѣ духовныя потребности.

«Пророки» коллективизаціи напряженно и страстно ожидали чуда рожденія иной человѣческой породы, людей съ иной психикой, съ инымъ бытомъ, породы, которая будетъ творить все заново и по новому «безъ Бога, но съ машиной».

Коллективизація «желѣзной метлой», пророчествовали они, вымететь изъ сознанія, изъ быта «кулацкую и поповскую нечисть». Въ коллективизированной и электрофицированной деревнѣ Богу не будетъ ни уголка, ни щелочки; мощь техническаго прогресса, уничтоживъ зависимость человѣка, его хозяйствованія, отъ случайностей игры силъ природы, безъ остатка выпаритъ, выжжетъ вѣру въ Бога...

«Матушка Царица небесная — кричитъ на каррикатурѣ лысый, толстенькій человѣчекъ, не то въ ночномъ халатѣ, не то въ аттическомъ хитонѣ, обгорающій на проводахъ электрической установки — (символизирующій Бога) — «спаси сгораю, на какую то линію электрофикаціи напоролся» (БУС No 13, 1930 г.) «Окончательно пропаду я, братцы, горестно жалуется обрюзглый съ отвисающимъ животикомъ старикашка своимъ

соратникамъ «попу и кулаку», — съ этой большевистской арифметикой, какъ пить дать пропаду» (БУС 15. VIII. 1931). «Изъ подъ гранитныхъ камней социалистической стройки никакіе Христы не встанутъ» (БУС № 6, 13-ый годъ), въ этомъ безбожники были твердо убѣждены.

Религія и «социалистическая деревня» — одна возможность такого сочетанія казалась настолько дико-несуразной, невысказанной, что тутъ уже и отвѣчать то нечего — можно только посмѣяться надъ наивностью, допускающей возможность такой нелѣпицы.

«Воинствующій безбожникъ», — усмѣхается «Безбожникъ у станка» — самъ понимаетъ, что колхозъ съ церковью и попомъ — это нѣчто достойное юмористическаго журнала (БУС № 2, 13-ый годъ). «Новой деревнѣ церковь не нужна».

Грезя о «новой деревнѣ», гдѣ электрофикація спалила Бога, реформаторы трезво учитываютъ, что «религіозные предразсудки» еще прочно владѣютъ «психикой», что много еще потребуется организованнаго труда, напряженныхъ усилій, прежде чѣмъ удастся отправить Бога въ крематорій электрофикаціи и коллективизаціи для окончательнаго сожженія. Коллективизація создаетъ благопріятныя объективныя предпосылки, производитъ соотвѣтствующіе сдвиги въ сознаніи и бытѣ... Безбожники должны учесть, оформить и углубить эти сдвиги; отчеканить въ точныхъ кованныхъ формулахъ безбожія смутныя предчувствія нарождающейся новой деревни. «Пятилѣтнему колхозному строительству должна сопутствовать (и сопутствовала) пятилѣтка углубленной и массовой пропаганды атеизма» (БУС 15-12, 13-ый годъ). Кромѣ «теоретической проработки», была намѣчена и опредѣленная очень ясная и радикальная-практическая программа. «Сплошная коллективизація — писалъ БУС — требуетъ отъ воинствующихъ безбожниковъ рѣшительной постановки вопроса о закрытіи церквей, мечетей, синагогъ, баптистскихъ, евангелическихъ и т. п. помѣщеній, переплавки колоколовъ на полезныя вещи» (БУС — 13 годъ).

Разсчетъ безбожниковъ — «творцовъ новаго человѣка» — казалось, былъ сдѣланъ вѣрно. Коллективизація, превращавшая деревянную Русь въ секторъ «строящагося социализма», одновременно и попутно была «ликвидацией, на основѣ именно этой коллективизаціи, кулака, какъ класса». Одинъ изъ комсомольцевъ на политпроѣрочномъ часѣ на вопросъ, что такое кулакъ, отвѣтилъ: «Опредѣлить не могу, а въ жизни отличить всегда сумѣю». Отвѣтъ былъ одобренъ, какъ «классово выдержанный». Въ практикѣ «ликвидации кулака, какъ класса на основѣ коллективизаціи» это вдохновенное — нутряное — «отличить всегда сумѣю» превратилось въ организованно-методиче-

ское раззореніе всѣхъ мало мальски состоятельныхъ и хозяйственныхъ слоевъ деревни, раззореніе съ упокительнымъ сознаніемъ, что съ небывальми темпами и размахомъ трудятся надъ построеніемъ свѣтлаго дворца социализма. Кулака ликвидировали основательно — землю, скотъ, инвентарь обобществляли, домъ забирали для «культурныхъ надобностей», а раззоренному классовому врагу предлагали надѣль гдѣ-нибудь на болотѣ или среди сыпучихъ песковъ — «накопляй, молъ». Это еще исходъ, «такъ сказать на хорошій конецъ». Въ большинствѣ случаевъ просто отправляли съ семьей на лѣсозаготовки, ссылали въ концентраціонные лагеря.

По отдѣльнымъ районамъ «начальство» требовало — «къ такому то числу закончить стопроцентную коллективизацію». Уцѣлѣвшихъ отъ всероссійскаго погрома, именуемаго «ликвидацией кулачества», въ ударномъ порядкѣ переводили на положеніе счастливыхъ гражданъ страны «осуществившей уже социализмъ», доносили о томъ, что «волна колхознаго энтузіазма» на нѣтовой землѣ вырастила небывалые цвѣты...

«Энтузіазмъ колхознаго строительства» — былъ вмѣстѣ съ тѣмъ и энтузіазмомъ «бурно растущаго безбожія»... Какъ правило въ районахъ сплошной коллективизаціи — а начальство всякаго района стремилось всякими правдами и неправдами къ тому, что бы именно его районъ оказался первымъ среди осуществившихъ коллективизацію «на сто процентовъ» — закрывали церкви, иконы изъ домовъ выбрасывали или сжигали, духовенство «выселяли», ссылали и т. д....

Наиболѣе религіозно и морально стойкая часть крестьянства, жертвенно и мужественно поддерживавшая церковь, объявлена кулачествомъ и, въ качествѣ такового, оказалась подлежащей безпощадной ликвидациіи всѣми способами и мѣрами. Духовенство поставлено въ такія правовыя и культурныя условія, что почти не имѣло возможности существовать — лишено правъ на жилплощадь, на продовольственные карточки, вынуждено оставлять дѣтей безъ образованія, терроризировано непрекращающимися арестами, ссылками, разстрѣлами... Напомнимъ, что первый періодъ коллективизаціи вплоть до знаменитой статьи Сталина отъ 2 марта 1930 г. «О головокруженіи отъ успѣховъ» былъ поводомъ вспышки остраго террора противъ духовенства и вообще противъ церковниковъ.

Въ это время сов. печать почти еженедѣльно сообщала о примѣненіи «высшей мѣры социальной защиты» по отношеніи къ «мракобѣсамъ».

Въ минуту, дѣйствительно, бурнаго натиска «новыхъ идей», коренной и насильственной ломки вѣкового уклада, грандіозной, жестокой и фанатически-последовательной бытовой

и хозяйственной революции, в результате которой страна должна была немедленно и в целом от «сохи-ковырялочки» перейти к самым что ни на есть новейшим достижениям технического прогресса, и осуществить социализм, деревня оказалась обезсиленной и обезглавленной. Казалось, можно было быть уверенным почти «на все сто процентов», что деревня не устоит в этом страшном и бурном вихре, что коллективизация в самом недалеком будущем поведет к полному духовному плъненію деревни, к превращенію народа в «человѣческую икру»...

«Безчисленные факты, писали безбожники в это время — говорят о громадном антирелигіозном движеніи. Къ новой безбожной жизни пробуждаются колоссальные районы. Краснопольскій, объединяющій три громадныхъ района, в которые входят 22 села, 107 населенныхъ деревень съ 37 тысячами жителей, объединился, организовалъ коллективное хозяйство и устроилъ скромные, но торжественные «проводы Господа Бога»: колхозники сняли колокола съ церкви, собрали в кучу 20 тысячъ иконъ и сожгли ихъ. Предварительно сняли съ иконъ вѣнчики и послали ихъ на... утиль» (БУС № 6, 13 годъ).

«Можайскій районъ, сообщали они — районъ сплошной коллективизаціи. Здѣсь одна деревня за другой выносятъ постановленія закрыть церкви за ненадобностью... Даже нѣкоторые старики и старухи на собраніяхъ кричатъ: «Намъ церковь не нужна, идемъ въ колхозъ. Довольно терять время и кормить лодырей поповъ».

Изрѣдка, среди побѣдныхъ сообщений о массовомъ отказѣ населенія стъ религіи, подтверждаемомъ высокой цифрой закрываемыхъ церквей, молитвенныхъ домовъ, синагогъ, появлялись замѣтки о томъ, что въ томъ или другомъ районѣ при закрытіи разыгрывались бои, происходили убійства (Кимры, Клинь, Токмаковскій округъ, Иваново), что населеніе недѣлями несло караулъ около храмовъ, чтобы отстоять ихъ отъ закрытія... Но эти сообщенія тонули въ общемъ гулѣ преуспѣвающаго безбожія... Знаменитая статья Сталина отъ 2 марта 1930 года «о лѣвыхъ загибахъ», циркуляръ ЦКВКП(б) отъ 15-го марта и послѣдовавшая за этимъ «самокритика» пріоткрыли обратную сторону «побѣднаго продвиженія къ социализму и массовому безбожію». Безбожники въ порядкѣ самокритики «принесли покаяніе»: засвидѣтельствовали о наличіи въ практикѣ насажденія безбожія и уничтоженія церкви цѣлаго ряда грубыхъ ошибокъ административнаго произвола и насилія, повѣдали о многочисленныхъ случаяхъ «головокруженія отъ успѣховъ» и въ связи съ этимъ «лѣвыхъ загибовъ». Насильственное закрытіе молитвенныхъ зданій если не прекратилось, то въ значительной

мѣръ сократилось, стало обставляться хотя бы видимостью соблюденія какой то «законности». Внѣшній терроръ противъ духовенства былъ ослабленъ; система «культурнаго удушенія религiи», особенно остро задѣвавшая прежде всего «служителей культа», продолжала существовать, но наиболѣе язвящее остріе этой системы — систематическое и неуклонное блюденіе буквы ея какъ будто временно притуплено.

Однако было бы глубоко невѣрно и легкомысленно упрощать многосложный бездонно-глубокій процессъ совершающихся въ Россіи катастрофическихъ сдвиговъ, великихъ духовныхъ паденій и возстаній, сводить его только къ механической игрѣ и дѣйствию внѣшнихъ причинъ, ограничиться только его поверхностностью. Душа народа взволнована до послѣднихъ глубинъ, и происходящее на поверхности расходящимися и возрастающими въ своей напряженности волнами, идетъ вглубь, затрагивая все новыя и новыя струны, вызывая къ бытію дремлющія силы, порождая неожиданные внутренніе резонансы...

Содрагается, мучится и ищетъ выхода, правды вся жизнь... Воинствующій коммунизмъ въ своей страстной одержимости развилъ и развиваетъ огромную, пусть отрицательную, но духовную энергію. Она не только отталкиваетъ или заставляетъ приспособиться, но и плѣняетъ, овладѣваетъ душой до иступленія, до замиранія сердца въ веселящемъ, иголочками пронзающемъ все существо, ужасѣ дерзости, вызова, кощунственнаго попранія — съ измывательствомъ, съ озорствомъ — всего, что вчера чтилось, что вчера было, и, быть можетъ, окажется завтра — послѣдней святыней, около которой сердце въ трепетѣ и слезахъ любви не дерзало и дышать. Безбожіе, несомнѣнно, имѣло не только внѣшній, но и внутренній успѣхъ, хмелевымъ виномъ, темной, горько-отравной радости, — радости разрушенія, злобы, издѣвательскаго поруганія — напоило сердца многихъ. Дерзкая — или надрывная, или злобящаяся, — смѣлость безбожниковъ, молодой, веселый задоръ комсомола, та возбуждающая, гипнотизирующая сила, которая вспыхиваетъ въ массовомъ движеніи нашли откликъ въ народной душѣ, захватили многихъ.

«Въ день закрытія церкви», — рассказываетъ о такомъ массовомъ движеніи «Безбожникъ у станка» — «дѣти на площадь приходятъ первыми. Утро сѣрое, небо мутное, слезливое. «Родъ человѣческій» туго забилъ всю площадь, плотнымъ валомъ обступилъ церковную ограду и старается во что бы то ни стало прорваться впередъ.

Во дворъ въѣзжаютъ первыя подводы, входятъ рабочія бригады. Открываютъ дверь церкви.

Бригады принимаются за работу. Одни очищаютъ церковь

отъ хлама, другіе проводятъ электричество, третьи снимаютъ на крышѣ кресты. Первый крестъ у входа въ церковь вырванъ легко и просто. На его мѣсто вставленъ красный флагъ. Полотнище развивается и бьетъ по церковной стѣнѣ. Но на углахъ крыши работающія бригады ловко затягиваютъ петли на остальные кресты. Сверху раздается «тяни». Группа рабочихъ, молодежи ухватила за веревку. Р-рразъ. Крестъ сгибается медленно. Еще разъ. Крестъ вытягивается книзу, и выданный изъ гнѣзда, падаетъ на землю. Піонеръ подходитъ къ учительницѣ и показывая на верхъ, гдѣ на большой высотѣ у самого большого креста работаетъ человекъ, озабоченно говорить ей: «Надо бы ему сказать, чтобы осторожнѣй былъ. Сорвется — тогда говорить будутъ: «Это Богъ наказалъ».

Со двора одна за другой подводы вывозятъ рухлядь.

Демонстрація, разступившись, пропускаетъ ихъ, внимательно разглядывая спадающій шикарный хламъ, золотистыя кружева украшеній, смятыя хоругви.

Нѣкоторые киваютъ головой на подводы, весело улыбаются. Другіе смотрятъ грустно и разочарованно. Какъ будто имъ показали декораціи, по которымъ снималась сильно волновавшая, растрогавшая ихъ картина! — И это все... Дѣти смотрятъ на хламъ безъ любопытства, съ холоднымъ безразличіемъ. Они не смѣются и не грустятъ. Вѣдь все это очень просто и понятно. Намъ надо попросить себѣ ризу, а то когда поповъ играть, то ничего нѣтъ». — А куда все везутъ? — На свалку. Жечь будутъ. Вотъ ка-ар-тина. «Не все: только барахло и иконы сожгутъ». Среди ребятъ разгорается споръ. Большая часть стоитъ за то, чтобы не жечь, передать въ кочегарку или на паровозъ.

Рухнулъ самый большой крестъ. Толпа закричала, захлопала. Ур-рр-ра. Опять таки рабочіе передъ церковью сняли шапки. На церкви, однако, уже развѣвался красный флагъ. Съ колокольни уже гудѣлъ интернаціональ. Каменщики быстро разобрали «царскія врата», убрали рухлядь, маляры замазали лики боговъ, делегатки почистили окна, подмели полъ, и веселые бригадники пустились въ плясъ.

Съ колокольни подали послѣдніе колокола, къ флагамъ подняли красныя электрическія звѣзды... Демонстрація направилась въ степь.

— Нема церкви, — сказалъ кто-то, наивно ухмыляясь...

— Нема. Была и не стала, — подтвердилъ другой... Ми-иш-ка... прокричалъ надъ ухомъ метнувшійся въ сторону мальченка, бѣжимъ смотрѣть, какъ боговъ жечь будутъ...

Костеръ вспыхнулъ мгновенно. Груды иконъ сразу со всѣхъ сторонъ обняло пламенемъ, и она ярко запылала. Костеръ толпа обступила такъ тѣсно, какъ только близко можно подойти

къ огню, чтобы не обжечься. Надъ головами висять разноцвѣтные плакаты, флаги. Одинъ черный.

— Братишка, — и ты здѣсь. Зачѣмъ ты позавчера на пятомъ бузилъ?

Это я такъ, смущенно отвѣчаетъ уже немолодой парень въ вывѣтренной папахѣ. «Братишка» позавчера былъ единственнымъ человѣкомъ, кто на антирелигіозномъ диспутѣ на пятомъ рудникѣ выступалъ противъ закрытія церкви и массового сожженія иконъ, а сегодня онъ «передумалъ». Онъ увлеченъ общимъ движеніемъ. Захваченъ общимъ потокомъ. Въ пути смылись остатки привязанности. Всѣ мелкія соображенія. Онъ такой-же, какъ и всѣ. Вѣдь на ртутномъ рудникѣ, послѣ антирелигіознаго вечера, шахтерами въ теченіе двухъ часовъ было снесено къ шахтному комитету 160 иконъ. На диспуты, на антирелигіозные вечера, проходившіе въ послѣднее время въ большомъ количествѣ, приходило каждый разъ по нѣскольку тысячъ человѣкъ. До отказа забивали зрительный залъ, балконы, тѣснились за дверьми...

Двадцать пять лѣтъ проработавшій на горловскомъ машиностроительномъ заводѣ рабочій принесъ въ завкомъ иконы съ «препроводительной запиской». Записку писалъ онъ самъ: «При семъ препровождаю подъ своимъ личнымъ конвоемъ на всесоженіе на свалку святыхъ апостоловъ Петра и Павла и прочихъ мелкихъ боженятъ. Сегодня убѣдившійся во вредѣ религіи Антоновъ».

И вотъ идетъ всесоженіе. Лежатъ небрежно брошенные въ кучу смѣшные чудачи «Петры», «Павлы» и прочіе. «Боги на свалкѣ». Люди смотрятъ на нихъ безъ сожалѣнія, даже безъ насмѣшки.

Въ сторонѣ подъ гармошку, подъ оркестръ пляшутъ шахтеры, дѣды рудничные, пожилыя женщины.

Четыре тысячи иконъ превратились въ пепелъ. Нѣсколько тысячъ шахтерскихъ семействъ окончательно порвали съ религіей, сожгли, уничтожили напоминаніе о позорномъ невѣжественномъ прошломъ, а дѣтей шахтеровъ это даже не удивляетъ. Для нихъ это уже само собой понятно.... Мимо догорающаго костра непрерывно движутся рабочія колонны. Въ сторонѣ гремятъ оркестры, играетъ рудничная молодежь. Весело смѣются дѣти. Улыбаются старики. (Безб. у станка № 10, май 1930 г.).

«Антоновыхъ» — молніеносно и радикально «сегодня убѣдившихся во вредѣ религіи» были сотни, а можетъ быть и тысячи. Сцены сожженія иконъ, подобныя сожженію иконъ въ Горловкѣ, повторялись и въ другихъ мѣстахъ. Духовный обликъ деревни сталъ смутнымъ, противорѣчивымъ, двоящимся. Глубокій и чистый религіозный порывъ, жажда чуда, готовность за сотни

версть идти куда угодно, лишь бы осязательно, тѣлесно соприкоснуться съ чудеснымъ, или даже просто съ таинственнымъ, преклоненіе передъ невѣдомыми «странниками», «провидцами», «чудотворцами», ожиданіе скорого конца міра, настроенность, при которой богато цвѣтутъ легенды, сама жизнь часто превращается въ творимую легенду, переплетаются и уживаются съ самымъ дерзкимъ, безумно отчаяннымъ кошунствомъ, лихой присядкой въ разгромленной церкви, «плясомъ дѣдовъ и старухъ» вокругъ костра изъ пылающихъ иконъ. Напряженное томленіе сегодня вдругъ «разрѣшается» мгновенной легкостью, удивленно-растеряннымъ — «намъ безъ Бога жить стало весело» (частушка), а завтра смѣняется «терновымъ вѣнцомъ изъ колючей проволоки, изъ подъ котораго сочится кровь». («Комсом. Правда» № 170, 31 года), — рассказъ объ активистѣ комсомольцѣ, ставшемъ послушникомъ).

Возникло много странныхъ сектъ, усумнившихся въ силѣ и дѣйственности любви, увѣровавшихъ въ Бога, какъ Бога мести, гнѣва, освятившихъ насиліе, какъ высшую религіозную правду.

«Поздній черный вечеръ», — рассказываетъ корреспондентъ «Безбожника у станка»: — «Кривая, молчаливая улица. Мой спутникъ напряженно долбитъ кулакомъ въ дребезжащую дверь.

— Кто тамъ?

— Свои.

Темно, три ступеньки вверхъ, дверь направо. Тѣсная слабо освѣщенная комната мелькаетъ на ходу пузатымъ комодамъ и многоподушечной кроватью. За ней другая больше. Окна плотно завѣшаны. На столѣ чадитъ кухонная чадилка. Сидящій около нея человекъ въ пиджакъ и вышитой рубашкѣ на выпускъ вскидываетъ на насъ безстрастные пустые глаза. И сразу опускаетъ ихъ въ развернутые листы лежащаго передъ нимъ фоліанта.

— Садитесь, — шепчетъ старуха. Повинуемся, осматриваясь. Кругомъ человекъ десять. Больше женщины. Трое мужчинъ въ картузахъ и кэпи. Не то служащіе, не то «торгуемъ по маленькой». Кругомъ молчаніе, напряженность. Человекъ за столомъ читаетъ нараспѣвъ.... «Придутъ на тебя всѣ проклятія сіи и постигнуть тебя. Проклять ты въ городѣ и проклять ты въ полѣ, прокляты житницы твои и кладовыя твои, проклять плодъ чрева твоего и плодъ земли твоей, проклять ты при входѣ твоёмъ и проклять ты при выходѣ твоёмъ». (Библія. Второзаконіе, глава 28, стр. 15—22).

Человекъ замолкаетъ, рѣзко захлопываетъ книгу и вдругъ, вытягивая впередъ руку, высоко, съ привизгомъ кричитъ: «Доколѣ не погибнешь». Затѣмъ театральнымъ жестомъ роняетъ кудлатую голову на руки, скрывая лицо, и сидитъ такъ непод-

вижно и мрачно. Кругомъ вздыхаютъ и всхлипываютъ себѣ въ ладони. Молчаніе. Человѣкъ снова приподымается и говоритъ тихо, съ фальшивымъ ужасомъ, закатывая бѣлки: — «Бога бойтесь. Іегову грознаго да убоимся». Потомъ послѣ длинной паузы задумчиво прибавляетъ: «Миръ вамъ... закончимъ, братья. Нѣсколько мгновений сектанты сидятъ неподвижно, затѣмъ встаютъ и, не прощаясь другъ съ другомъ, поспѣшно уходятъ... Такъ молятся сектанты іеговствующіе. Секта образовалась въ Касимовѣ около двухъ лѣтъ назадъ. Секта организована главнымъ образомъ въ видѣ крошечныхъ семейныхъ ячеекъ. За послѣднее время проповѣдники іеговистовъ перенесли свою пропаганду на село. На своихъ собраніяхъ они говорятъ о взаимныхъ бичеваніяхъ, фигурируетъ адъ, второе пришествіе и т. д. Вся ихъ пропаганда носитъ болѣе или менѣе прикрытый антисовѣтскій характеръ» («Безбож. у станка», № 27 — 15 мая 1930 года).

«Въ лѣсной глуши», — сообщаетъ другой корреспондентъ: «Вятскаго округа недавно открыта новая секта подъ названіемъ — истинно странствующие христіане-подпольщики. Секта охватывала свыше 2 тысячъ человѣкъ, въ ней преобладали женщины. Сектанты жили въ кельяхъ, гдѣ и проводили свою «духовную дѣятельность». Секта разбивалась на группы, имѣвшія строго опредѣленныя функціи. На одну группу возлагалась обязанность вербовать новичковъ и принимать странствующихъ, другая занималась агитаціей, третья перевозкой сектантовъ и странствующихъ, четвертая вѣдала связью и перепиской. Для укрѣпленія своего финансового положенія секта образовала лжекооперативную артель «любителей труда». Вновь вступающіе отдавали сектѣ часть своего имущества, дѣлали всякаго рода пожертвованія. При кельяхъ на всякій случай имѣлись тайники, подполья, въ которыхъ укрывались дезертиры и антисовѣтскіе элементы. Въ нѣкоторые тайники можно было попасть только черезъ настиль уборной. Особенно оберегался штабъ секты, находившійся среди непроходимыхъ болотъ. Домъ, гдѣ помѣщался штабъ, имѣлъ много входовъ и выходовъ, двери и переборки на шарнирахъ, что давало возможность быстро маскировать комнаты.

Сущность ученія этой секты глубоко контрреволюціонная. Идеаль, къ которому долженъ стремиться человѣкъ — это вѣчное моленіе и пропаганда слова Божія, — учили «пророки» изъ секты подпольщиковъ: Соввласть противна міру Божьему, надо уйти отъ «міра антихриста» и не повиноваться власти, яко не отъ Бога данной и не платить налоговъ, отказаться отъ воинской службы и т. д. Особенно противились руководители секты службъ въ Красной арміи. Мужчинъ-сектантовъ скрывали отъ постороннихъ. Подростковъ мужскаго пола, которые попадали

въ лапы этихъ «братцевъ», прятали по кельямъ, распускали слухи, что они умерли. Такимъ образомъ ихъ скрывали отъ военного учета.

Сектанты выступали противъ обученія дѣтей въ школахъ, запрещали читать книги, ходить на всякія собранія, посѣщать театръ, кино и т. д. Они всячески отрицали медицину, указывая, что здоровье человѣка зависитъ исключительно отъ воли Божьей. Больные и здоровые содержались вмѣстѣ. Медицинскую помощь замѣняли крещеніемъ.

Въ своемъ распоряженіи сектанты имѣли пишущую машинку, стеклографъ и шрифтъ. Благодаря этому идеи и наставленія сектантовъ распространялись въ большомъ количествѣ въ печатномъ видѣ! («Безбожникъ у станка», № 11. 1930).

Эсхатологическія настроенія — ожиданіе конца міра — становятся своеобразной формой социальнo-политическихъ утвержденій, видомъ активной борьбы за новую, чаемую праведную дѣйствительность. Большевики — антихристовы дѣти. Человѣческими силами ихъ не побѣдить. Только пламенный мечъ Архангела Михаила можетъ сразить древняго дракона.

Неожиданно ожила мистика монархіи. Михаилъ-Архангелъ сливается съ Михаиломъ-Царемъ — бѣлымъ, православнымъ, въ небесно-земное существо, полу человѣка, полу ангела. Онъ явится и поразитъ силу змѣи-дѣвола — большевиковъ.

«Въ 1931 году въ Москвѣ была раскрыта контрреволюціонная секта «краснодраконовцевъ». Секта существовала съ 1921 года. Представители ея разъѣзжали по СССР съ агитаціей и пропагандой о скоромъ пришествіи Христа и царя Михаила. Во главѣ этой секты стояли: бывшій торговецъ Савельевъ Петръ Алексѣевичъ, Цыганковъ Илья Петровичъ. Оба говорили, что они посланники неба. Первый выступилъ подъ видомъ «пророка Георгія Побѣдоносца и Распутина», а второй изображалъ наслѣдника Николая II Алексѣя. Секта краснодраконовцевъ состояла въ Москвѣ изъ 50 человѣкъ. Собранія происходили на квартирахъ послѣдователей. Въ составъ организаціи были вовлечены нѣкоторые рабочіе, работницы, домашнія хозяйки и т. д. Работница Дѣдовской фабрики, Воскресенскаго района Анна Тугаринова развелась съ мужемъ только потому, что онъ не ходилъ въ церковь. Проповѣдники краснодраконовцы разъѣзжая по СССР выступали въ проповѣдяхъ противъ колхозовъ, совхозовъ, коммунъ, непрерывки, пятилѣтки и т. д. Основная задача этой секты сверженіе совѣтской власти. Особенно развернулась дѣятельность краснодраконовцевъ въ связи съ крестовымъ походомъ Папы Римскаго и антисовѣтскими выступленіями бѣлогвардейцевъ за границей. Незадолго до 13-го марта главы проповѣдники агитировали: «Наступаетъ второе пришествіе,

идеть Спаситель, возвращается царская власть, во главѣ станетъ Михаилъ. Эта власть раньше всего перевѣшаетъ коммунистовъ». На вечерахъ, которые устраивались сектой, Савельевъ произносилъ молитву «за благочестивѣйшаго, самодержавнѣйшаго нашего Государя Михаила Александровича». У краснодраконовцевъ были свои реликвіи: желѣзная метла и деревянная лопата, которыя имѣли символическое значеніе. Краснодраконовцы говорили: «Придетъ Господь, расчиститъ гумно, развѣетъ прахъ по всему міру. Лопата и метла должны были служить «орудіемъ производства» Господу Богу. Деревянные палки, на которыхъ было много сучковъ, служили якобы для того, чтобы на каждомъ сучкѣ вѣшать коммунистовъ. Двѣнадцать бубенцовъ обозначали благовѣсть двѣнадцати апостоловъ и служили напоминаніемъ о запрещенномъ колокольномъ звонѣ. Среди особо чтимыхъ реликвій находилось полотенце съ двуглавымъ орломъ и надписью «Царь Михаилъ» и трехцвѣтное монархическое знамя съ изображеніемъ Георгія Побѣдоносца. Былъ и рядъ другихъ атрибутовъ, которые символизировали для краснодраконовцевъ скорое паденіе сов. власти («Безб. у станка» № 13, 1931 годъ).

Аналогичную мистико-политическую концепцію развивала и широко распространившаяся въ причерноземномъ и черноземномъ районѣ секта Федоровцевъ. «Федоровцы», повидимому, совсѣмъ не «сектанты» съ церковной точки зрѣнія. Они считаютъ себя православными, свято блюдутъ всѣ церковныя постановленія, остаются церковными до конца. Сектантами называютъ ихъ большевики.

Напряженная безбожная жажда чуда, чуда рожденія новаго міра, новой породы людей, новой дѣйствительности странно встрѣтилась съ религіозной жаждой чуда, ожиданіемъ вмѣшательства сверхчеловѣческихъ силъ, съ жаждой скорѣйшаго явленія силы пламеннаго меча архангела Михаила. Напряженіе религіознаго мистицизма соотвѣтствовало напряженію безбожнаго мистицизма. Все стало возможнымъ, реальнымъ въ этой странной и страшной интерференціи противоположныхъ духовныхъ волнъ... «Трезвые», «раціоналистичные» коммунисты оказались столь же эсхатологичными, какъ и «темные», обольщенные» вѣрующіе... Ширились слухи о «явленіяхъ», «знаменіяхъ», появились «грамоты Бога, писанныя золотыми чернилами». Въ «Безбожникиѣ» (отъ 5 апр. 1930 г.) былъ напечатанъ любопытнѣйшій рассказъ — бытовая сценка — лучше всякихъ словъ иллюстрирующая господствовавшія настроенія.

«Недавно, — повѣствуетъ этотъ набросокъ: — всѣ дома города Петровска, Аткарскаго округа, Нижегородскаго края обходили два незнакомыхъ старца и сообщали жителямъ потрясающую вещь:

«По случаю закрытія церквей по Руси святой, Іисусъ Христосъ посылаетъ на нашу грѣшную землю антихриста. Онъ на улицахъ защекочетъ всѣхъ людей, не имѣющихъ на себѣ креста, выбросившихъ изъ своего бытія иконы и не посѣщающихъ храма Господня».

Жители, н а т у р а л ь н о, всполошились, понадѣвали кресты, понакупили иконъ и переполнили церкви. Служеніе въ нихъ, въ связи съ прибытіемъ щекотуна въ городъ Саратовъ, защекотавшего тамъ буквально всѣхъ большевиковъ, шло каждый вечеръ. Обыватели провинціального города сыпали въ кружки несмѣтное число серебра, ставили рублевые свѣчи «Матушкѣ-Заступницѣ», настойчиво требовали отъ священниковъ, чтобы они въ своихъ молитвахъ просили у Христа прощенія и отсрочки жуткой кары, но духовные отцы дрожащими голосами сообщали: «Поздно, грѣшники, поздно. Просите теперь уже сами, будьте щедры къ Господу».

Жители окончательно вывернули свои карманы, переполнили кружки мѣдяками, рублевыми бумажками, уничтожили всѣ дорогія свѣчи, но, увы и ахъ, — Христосъ принципиально не смиловался. Дней черезъ десять, по словамъ мѣстныхъ религіозниковъ, съ неба былъ слышенъ голосъ Христа:

— Антихристъ Гормунъ. Оставь Саратовъ и немедленно переселись карать грѣшниковъ восточнѣе, въ Петровскъ.

Въ эту же ночь, ровно въ 12 часовъ, на улицахъ захолустнаго города появился антихристъ, во всемъ бѣломъ и защекоतालъ на первыхъ порахъ до полусмерти 10 человѣкъ.

На слѣдующее утро многіе обыватели на улицу не выходили, школьники за неимѣніемъ крестовъ, не явились въ учебныя заведенія, а когда стало смеркаться, піонеры категорически отказались отъ всѣхъ занятій въ своихъ клубахъ, базахъ, уголкахъ и заранѣе удрали домой.

Черезъ нѣсколько часовъ наступила ночь жуткая. На каланчѣ пробило 12, и на темныхъ улочкахъ, разбѣжавшихся и впрямь и вкось, снова появился антихристъ-щекотунъ. Первой его жертвой былъ возвращавшійся съ вокзала, Зиновьевъ, секретарь райсовѣта СВЕ, коего посланникъ Христа защекоतालъ также до полусмерти. На этомъ же мѣстѣ антихристу попался дежурный милиціонеръ, открывшій по щекотуну стрѣльбу изъ «нагана». Но пули, рассказываютъ старушки, отлетали прочь отъ антихристовой одежды, а онъ вовсе невредимый, не желая вступать въ бой съ вооруженнымъ большевикомъ, удалился на окраину города. Здѣсь долго слонялся безъ дѣла не пришлось. Щекотунъ смертно схлестнулся съ проходившимъ комсомольцемъ. Парень оказался неимовѣрно здоровымъ, сильнымъ, какъ быкъ. Шесть разъ онъ сбивалъ антихриста съ ногъ. Потомъ,

наконецъ, собравшись съ силами, ляпнулъ щекотуна по носу, отъ чего тотъ замертво повалился въ снѣгъ и черезъ полчаса на земномъ извозчикѣ съ усиленнымъ конвоемъ и расквашеннымъ носомъ былъ доставленъ въ отдѣленіе милиціи.

— Кто же этотъ антихристъ? — съ нетерпѣніемъ спросить нашъ читатель.

Обыкновенный человекъ — мѣстная руководительница секты баптистовъ — мать Афросинья, которая пыталась такимъ образомъ напугать безбожниковъ, но... всыпалась и получила 10 лѣтъ Соловковъ». («Безбожникъ» № 19, 5. IV. 1930 г.).

Деревенская Русь пыталась разобраться въ сложности нахлынувшихъ проблемъ, вопросовъ, противорѣчій новой жизни, тревожно металась отъ одной крайности къ другой, мучительно и упорно искала выходовъ, боролась за свое физическое существованіе. «Совѣтская общественность» — коммунистическая прослойка деревни во главѣ съ новой совѣтской интеллигенціей, подсказывала ей свои выходы, административный и партійный аппаратъ давилъ на деревню, «изолировалъ», уничтожалъ, раззорялъ, «ликвидировалъ» тѣхъ, кто могъ быть «вождями», могъ помочь разобраться, организовать для сопротивленія. «Кровь за кровь и жизнь за жизнь» — ставки въ этой борьбѣ.

Единоличное хозяйствованіе зажато въ такіе тиски налогового прессы всевозможныхъ «самооблаженій» и «добровольныхъ» подписокъ на разнообразнѣйшіе займы, такъ ущемлено — въ смыслѣ возможности приобрести какія бы-то ни было необходимо-нужныя въ хозяйствѣ и для хозяйства вещи, что при неустанномъ «трудѣ, потѣ и постѣ» все «уходитъ въ прорву», все — подъ разными предлогами и въ разныхъ формахъ — «добровольно» сдается государству. При попыткѣ «не сдать добровольно» «мобилизованная совѣтская общественность» въ видѣ «ударныхъ хлѣбозаготовительныхъ бригадъ» изъ мобилизованныхъ для ликвидаціи прорывовъ піонеровъ, комсомольцевъ, студентовъ, рабочихъ разыщетъ припрятанное, «выявить излишки», реквизируетъ ихъ, а самого несчастнаго одиночника, какъ злостнаго «кулака» и «вредителя», «ликвидируетъ», отправивъ на одну изъ безчисленныхъ «заготовительныхъ работъ». Вступленіе въ колхозъ по крайней мѣрѣ, хотя до нѣкоторой степени, гарантировало отъ всякихъ неожиданностей, связанныхъ съ политикой «ликвидациі кулачества, какъ класса». Кромѣ того «обобществленіе хозяйства» несло облегченіе налогового гнета и уменьшеніе ярма всевозможныхъ «натуральныхъ» повинностей, такъ какъ въ цѣляхъ поощренія къ добровольному вступленію въ колхозы, молодымъ колхозамъ былъ предоставленъ рядъ значительныхъ льготъ и преимуществъ.... Извѣстное значеніе имѣло и убѣжденіе, что «закабалаясь въ колхозъ», «становясь батра-

комъ государства» человекъ тѣмъ самымъ приобретаетъ право на обязательный государственный паекъ, переходитъ на государственное иждивеніе, и власть обязана во что бы то ни стало прокорми его...

Колхозы, «обобществленіе хозяйства», «побѣдное движеніе страны въ сторону осуществленнаго социализма» на практикѣ превратились въ одно изъ наиболѣе неожиданныхъ средствъ мимикріи — приспособительной защитной окраски.

Послѣ прекращенія насильственной коллективизаціи довольно опредѣленно обозначалась тяга крестьянства въ колхозы, «волна» добровольной коллективизаціи. «Соціальный секторъ деревни» сталъ быстро расти — на іюль 1931 года коллективизація охватила уже 55,1 проц. хозяйствъ въ СССР; въ планѣ осенней посѣвной компаніи этого года отмѣчено увеличеніе «соціалистическаго сектора запашекъ» до 60 проц., а въ основныхъ зерновыхъ районахъ (Поволжье, Украина, Кавказъ) до 87 проц.

Крестьянство въ значительной мѣрѣ приспособило форму колхознаго строительства — «грандіозной соціалистической передѣлки деревни» къ своимъ надобностямъ, «спасаясь» въ колхозы отъ бичей и скорпіоновъ этой грандіозной передѣлки.

Въ сущности взаимоотношенія между «соціалистическимъ государствомъ» и «страной, осуществляющей социализмъ подъ руководствомъ компартіи» въ основномъ сводятся къ тому, что крестьянство всѣми силами «ловчится» «укрыться», «убѣжать» отъ тягла социализма, а власть изощряется въ изобрѣтеніи способовъ нажима, переключенія «на соціалистическія рельсы», уловленія деревни въ сѣти соц.-строительства. Особенно ярко природа взаимоотношеній сказалась въ борьбѣ за хлѣбъ и рабсилу.

Съ наступленіемъ осени когда «соціалистическій секторъ» долженъ былъ «лечь костями» во свидѣтельство своей «соціалистичности и преданности», въ совѣтской печати почти ежедневно стали появляться тревожныя замѣтки. «Темпы хлѣбозаготовокъ явно неудовлетворительны. Шестая рѣшающая пятидневка октября дала подъемъ только на 4 проц». Причина отставанія самая не «соціалистическая»: «Колхозъ имени Ленина — беремъ случай съ колхозомъ, имѣющимъ столь многозначительное наименованіе, какъ очень типичный случай для всей линіи колхозовъ — изъ обмолоченнаго хлѣба сначала забронировалъ дутые хлѣбъ — фуражные фонды, а потомъ, какъ заявили правленцы, «чтобы не прицѣпились» продали нѣсколько килограммовъ хлѣба государству». «Рядъ колхозовъ Будекошелевскаго района, слѣдуя указаніямъ райколхозсоюза, пошелъ по линіи гнуснѣйшаго обмана партіи,

составляя фуражно-кормовые фонды съ преувеличенными потребностями, куда включался несуществующий скотъ и будущіе колхозники». («Комсом. Правда», 10. XI, 1931 г.). «Дирекція Бжедуховскаго совхоза при составленіи хлѣбнаго баланса укрыла отъ государства 700 центеровъ зерна». «Въ колхозѣ имени Буденнаго обнаружены забронированными на всякій случай 1000 центеровъ хлѣба» («Комс. Правда», 8. XII, 1931 г.).

Даже деревенскій комсомоль — это око партіи и ея вѣрный слуга — исполнитель «предначертаній», безотказно содѣйствовавшій партіи въ ея «нажимахъ» на деревню, на «кулака», въ этой великой борьбѣ за хлѣбъ началъ измѣнять. Дѣло доходить до того, что «комсомольцы даже защищаютъ кулаковъ, говоря, что они не могутъ выполнить заданій» («Комс. Правда», 10. XI, 1931 г.).

Комсомоль въ нѣкоторыхъ мѣстахъ такъ солидаризировался съ колхозами въ ихъ самозащитѣ, что пришлось «снимать» секретарей райкомовъ и даже распускать коллективъ Наркомснаба Бѣлоруссіи («Комс. Правда», 10. XI). Потребительскія — «ѣдоцкія» — настроенія рѣшительно оказались преобладающими и господствующими. Колхозы никакъ не хотятъ принять директивы «сѣсть на полуголодную норму, а социализмъ проявить». «Соціалистическій секторъ» «безъ заявленій энтузіазма», но очень «въ серьезъ и рѣшительно» выдвинулъ — въ отвѣтъ на «четкія линіи плановъ» партіи — не менѣе четкіе и гораздо болѣе реальные и понятные для деревни лозунги: «зерно колхозамъ — солому государству» («Комс. Правда», 10. XI).

Крестьянское использование совѣтскаго рецепта «немедленнаго социализма въ деревнѣ» для цѣлей самозащиты, для укрытія отъ этого самаго социализма еще яснѣе выступаетъ въ той борьбѣ, какую соц. государство ведетъ со своими «охваченными волной энтузіазма соцстроительства» «форпостами социализма въ деревнѣ» на почвѣ желанія «мобилизовать» рабочую силу колхозовъ для нуждъ фабрично-заводской промышленности. Власть всячески пытается «разгрузить колхозы», «раціонализировать» — согласно плану — «обслуживаніе колхозовъ рабочей силой», колхозники упорно не хотятъ отпускать своихъ рабочихъ, подъ всевозможными предлогами «сиднемъ сидятъ» въ колхозныхъ окопахъ. «Въ дни XVII МЮД'а — рассказываетъ «Комс. Правда» — силами комсомольской организациі Витебска были пущены трансмиссіи новаго соціалистическаго гиганта, вошедшаго въ строй 518 — чулочно-трикотажной фабрики имени КИМ. Къ концу 1931 г. фабрикѣ нужны 4 тысячи рабочихъ, къ концу 1932 года — 7 тысячъ. На сегодня — (24 ноября 1931 года) фабрика рабочей силой не обез-

печена. У машинъ занято всего 900 человекъ. Фабрика должна получить рабочую силу изъ колхоза. Выборъ палъ на колхозъ им. тов. Сталина. Въ этотъ колхозъ отправилась бригада «Комс. Правды», горкома комсомола, райколхозсоюза, фабком КИМ. Правленіе колхоза долго упорно сопротивлялось организациі отходничества, не желая отпускать лишнюю рабочую силу въ городъ на постройки и предпріятія. «Вы просчитаетесь, если думаете получить въ колхозѣ рабочую силу, у насъ и такъ ея не хватаетъ въ уборкѣ, не выходимъ изъ прорывовъ» — таковы были первыя слова пред. кол. т. Казаченко, встрѣтившаго бригаду. Восемнадцать дней трудились». («Комс. Правда», 24. XII. 31 г.). Пришлось организовывать учеты и переучеты трудней, составлять всякія нормы и планы, прибѣгнуть къ «добровольному самообязательству», ввести сдѣльщину, словомъ, использовать весь арсеналъ «энтузіазма самозакрѣпленія», чтобы справиться съ непокорнымъ колхозомъ.

Приказы «ликвидировать обезличку»; «вести сдѣльщину въ колхозахъ», бороться съ «уравниловкой» — все это моменты великой всероссійской борьбы крестьянства съ властью путемъ использованія формъ соцстроительства для преодоленія проводимаго властью соцстроительства. Въ порядкѣ «бытового овладѣнія» колхозы и совхозы оказались удобной формой для сопротивленія плану осчастливить деревню разомъ и полностью, заставивъ ее «прыгнуть» въ социализмъ.

Но колхозы были и факторами духовнаго порядка; они должны были быть могучимъ средствомъ «соціалистическаго перевоспитанія» деревни. Человѣческій матеріаль, охваченный колхозами, черезъ колхозъ — по замыслу создателей колхозовъ — подвергается «соціалистической переработкѣ». Основная установка колхознаго строительства въ духовномъ, въ частности религіозномъ, отношеніи была опредѣлена ясно — «ликвидируя кулачество какъ классъ, необходимо разбить и его идеологическія вышки — религіозныя организациі... Такъ къ этому подходятъ всѣ передовые слои колхозниковъ». («Бѣднота» 17.I.31). Измѣненіе линіи партіи по отношенію къ методамъ коллективизациі, осужденіе «искривленій и загибовъ» по отношенію насильственной коллективизациі отнюдь не измѣняло основной линіи отношенія къ религіи, ни въ коемъ случаѣ не должно было вести къ смягченію борьбы противъ вѣры. Ни о какомъ измѣненіи партійной линіи рѣшительной и безпощадной борьбы съ религіей не можетъ быть и рѣчи», — писалъ «Безбожникъ» (25. V) послѣ появленія циркуляра ЦК ВКП(б). 15-го марта, осуждавшаго, между прочимъ, недопустимыя искривленія партійной линіи въ области борьбы съ религіозными предрасудками. Признавалось необходимымъ

измѣнить тактику, отказаться отъ упрощеннаго пониманія борьбы съ религіей, указывалось, что борьба «требуется выдержки, знанія врага, умѣнія разбираться въ обстановкѣ», но основная задача борьбы съ религіей увязанной съ «задачами грандіозной соціалистической передѣлки деревни» оставалась въ силѣ, попрежнему была «духомъ идеи» колхознаго строительства...

За освоеніемъ колхозовъ, какъ средства спасенія отъ окончательнаго раззоренія, отъ безысходной матерьяльной нищеты должна была послѣдовать попытка преодоленія духа идеи колхоза, попытка «освоенія» въ желательномъ направленіи, или, по крайней мѣрѣ, нейтрализаціи вліянія и дѣйствія этого духа идеи... Эта внутренняя борьба, борьба въ мелочахъ въ «клѣточкахъ» быта, повседневной жизни и составляетъ главную характеристику духовной жизни Россіи въ послѣдніе полтора года.

Вѣра и невѣріе не двѣ различныхъ духовныхъ установки, а два различныхъ міра, два порядка и строя жизни, два онтологически разнокачественныхъ бытія...

Жизнь распалась на ряды разноприродныхъ жизней. Пространственно они сосѣдствуютъ одна съ другой, пересекаются, даже связаны узами физическаго родства, внутренне же отрицаютъ другъ друга послѣднимъ метафизическимъ разнокачественіемъ, которое глубже и сильнѣе всѣхъ человѣческихъ связей и усилій, въ которомъ самъ человѣкъ уже не властенъ... Создалась страшная духовная черезполосица, гдѣ въ прихотливомъ и случайномъ сплетеніи глядятся другъ въ друга, одна другую внутренне не видя, двѣ, страшно близкія обратнымъ сходствомъ и вмѣстѣ до полярности далекія, чуждыя, расколотыя половины когда-то единаго народнаго лика...

«Пасха... Суконные пиджаки, кепки, надвинутыя на ухо, желтые, городского типа штiblеты. У дѣвушекъ — цвѣтныя и бѣлыя батистовыя платья, банты на груди, панамки и бѣлыя туфельки. Горланя пѣсни, не въ ладъ, «на крикъ», покачиваясь отъ угара, люди встрѣчаютъ другихъ, говорятъ : «Христось воскресе» и начинаютъ цѣловаться. — Комиссаръ что-ли? — кричатъ мнѣ вслѣдъ.... — Ну-кось иди, похристосуемся...

Появились бродячія трупы бывшихъ поповъ и монаховъ. За ними высылаютъ подводы, даютъ авансомъ полсотни или сотню рублей. Приѣдетъ такой монахъ или попъ, пропоетъ обѣдню, обойдетъ дома съ крестомъ, сшибетъ, какъ говорится, «копѣчку съ конькомъ», насобираетъ яицъ, масла и на тѣхъ же крестьянскихъ лошадахъ ѣдетъ до ближайшей станціи. Кто эти попы гастролеры — едва ли знаютъ сами крестьяне. Вѣра и безвѣріе живутъ рядомъ и сплетаются между собой. Нынче человѣкъ не вѣритъ, доходитъ до отрицанія всякой святости, всенародно

жжетъ иконы на костръ, а проходитъ нѣсколько мѣсяцевъ — и онъ же цѣлуетъ иконы, теплитъ свѣчи, складываетъ руки подъ благословеніе попу. Настроенія смѣняются одно другимъ. Бурлитъ стронутая и еще не устоявшаяся жизнь». (Артамоновъ «Жизнь бурлитъ», «Безб. у станка», май 1930 г.). «Рядомъ въ колхозѣ, продолжаетъ тотъ-же авторъ, на поляхъ рокохутъ тракторы, вспахивая землю подъ яровыя культуры. Протравливаютъ формалиномъ зерно, готовя къ сѣву. Раздѣлываютъ садъ и огородъ. Посылаютъ бригады рабочихъ на контрактацию картофеля для винокуреннаго завода. Здѣсь мы ходимъ по полямъ, смотримъ весеннюю работу, кормимъ лошадей и ѣдемъ дальше. И опять по деревнямъ — гульба и батистъ и высокіе каблуки, и выпивка, и, однимъ словомъ, — пасха.

Вся деревня въ полѣ. Это коммуна «Серпъ и молотъ» — въ прошломъ деревня Никулино. Здѣсь, несмотря на пасху, трудовое кипѣніе. На поля тянутся обозы съ навозомъ, дѣвицы раскидываютъ его вилами, дальше идутъ плуги, за ними бороны. Мы подѣзжаемъ къ деревнѣ. Бывшія гумна распаханы вплоть до омшанниковъ. Сносятъ овины, сараи. Въ деревнѣ стукъ топоровъ, молотовъ, бревенъ — строятся общественныя зданія.

Эта замѣчательная коммуна, едва не лучшая во всемъ Тверскомъ округѣ. Зимой здѣсь вывезли на полѣ и сожгли всѣ иконы. Пасху не праздновали, съ перваго дня идетъ работа въ полѣ.

Развернулось большое строительство: строятся сараи для скота, склады, дѣтскій домъ, школа, построены мастерскія, столярная кузница, навезенъ лѣсъ для общественной столовой.

Коммуна въ сто съ лишнимъ дворовъ строить жизнь на новый ладъ. И работа идетъ дружно. Всѣ спаяны общимъ желаніемъ» («Безб. у станка», май 1930 года).

Замѣтка написана пропагандистомъ и для цѣлей пропаганды, тѣни и свѣтъ нарочно положены рѣзко и подчеркнута. Но основное — расколотость духовнаго лика деревни, духовная разнокачественность двухъ половинъ когда-то единого лика, остро чувствуется даже сквозь гримъ пропаганды. Жизнь полна контрастовъ противорѣчій. Особенно въ глубинѣ деревни. Тамъ, гдѣ духъ идеи колхоза побѣждаетъ, начинается вывѣтриваніе прежняго. Трудно сказать, какъ долго можетъ продолжаться этотъ процессъ *внутренняго* «сжиганія иконъ», насколько глубоко онъ зайдетъ, долго ли будетъ духовно насыщать пробужденная жажда строительства, возбужденіе новизны... Вѣроятно же всего, что энергичный процессъ вывѣтриванія прежняго, вѣкового, религіознаго — характеренъ только для начальныхъ стадій, когда разрушаются, разслабляются навыки, привычки, взгляды, — пріобрѣтенные самимъ человекомъ, словомъ, пока дѣло касается того, что можно назвать «эмпириче-

скимъ характеромъ»,.. По мѣрѣ же того, какъ вывѣтриваніе духовныхъ основъ и истоковъ жизни будетъ доходить до болѣе глубокихъ слоевъ человѣческой личности, до тѣхъ слоевъ, гдѣ человѣкъ хранитъ въ себѣ сгущенную, но актуальную нерасчлененность всего минувшаго, все наслѣдіе жизни предковъ, оно будетъ замедляться, ослабѣвать и, можетъ быть, совсѣмъ прекратится, не затронувъ основныхъ глубинъ «метафизическаго характера» человѣка. Въ этомъ есть проблескъ надежды на выздоровленіе, но пока — пока у тѣхъ, къмъ овладѣлъ колхозъ, происходитъ энергичное отталкиваніе отъ прежняго — ими владѣетъ лихорадка освобожденія отъ всего стараго, что-то нудитъ ихъ скорѣе выбросить всѣхъ старыхъ боговъ «на свалку».

Эти не выдержали, соблазнились. Но значительная часть крестьянства не только выдержала давленіе «конститутивной идеи» колхозовъ, но постепенно овладѣваетъ колхозами, — какъ *новой формой* организациіи труда и быта — и идеологически, въ формахъ колхоза ищетъ осуществленія религіозной правды, пытается «построить социализмъ съ Богомъ».

Безбожники изображаютъ этотъ процессъ перерожденія духа колхозовъ, какъ борьбу «религіозниковъ» противъ соцстроительства, обвиняютъ вѣрующихъ въ попыткахъ «развалить колхозъ». Но повидимому происходитъ другое — религіозники даютъ свое идеологическое содержаніе колхозному строителству: въ новой социальной формѣ возрождается и обновляется духъ и сила вѣкового духовнаго опыта, колхозы получаютъ христіанское истолкованіе и обоснованіе. Въ этомъ отношеніи, дѣйствительно, колхозы, какъ замыселъ и средство, «грандіознаго социалистическаго переустройства деревни» — «развалены религіозниками, дѣеспособность ихъ, какъ факторовъ социалистическаго перевоспитанія въ духѣ безбожія ослаблена, а, можетъ быть и совсѣмъ убита.

О «соблазненныхъ», не выдержавшихъ, не устоявшихъ въ этой тяжбѣ «съ духомъ идеи колхозовъ» и «побѣждающихъ», сумѣвшихъ освоить колхозы и духовно — расскажемъ въ слѣдующемъ очеркѣ.

И. Лаговскій.